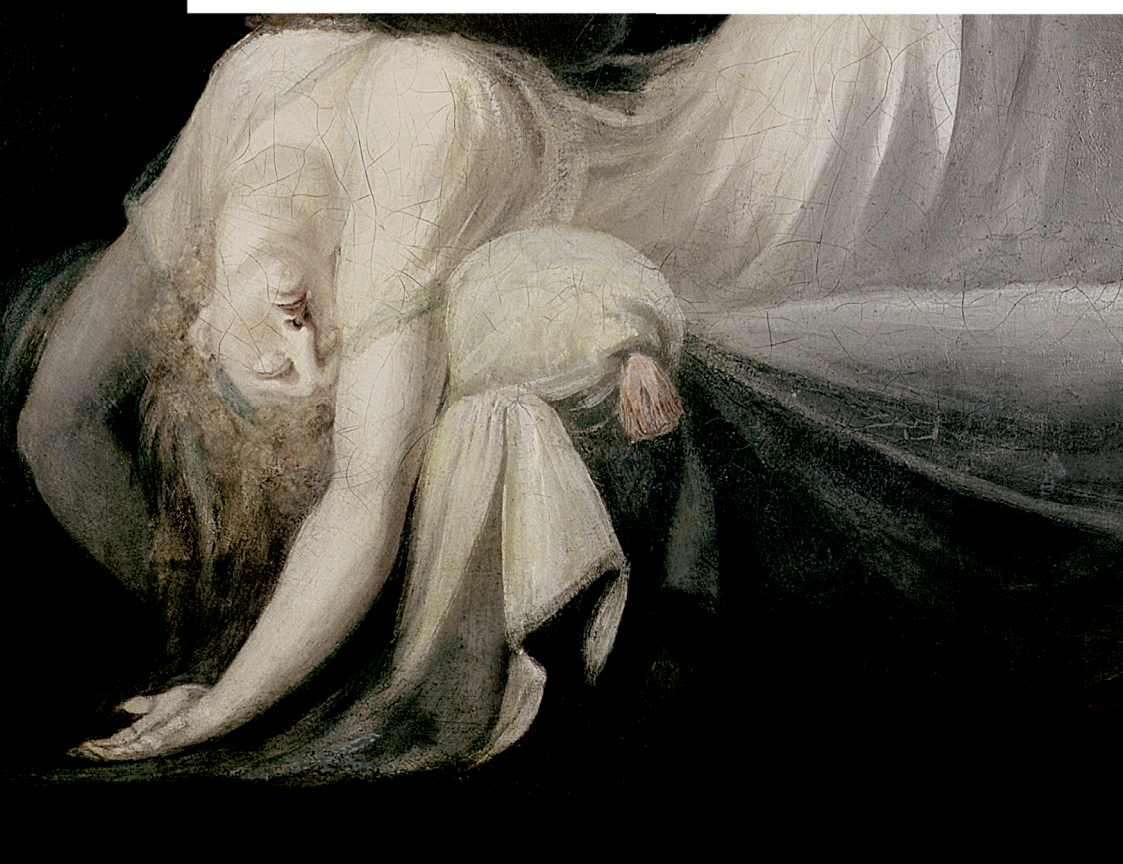




# DANILO ZOLO

## Sulla paura

Fragilità, aggressività, potere

Campi  
del sapere

Feltrinelli



Campi del sapere / Feltrinelli





DANILO ZOLO

Sulla paura

Fragilità, aggressività, potere

Feltrinelli

---

© Giangiacomo Feltrinelli Editore Milano  
Prima edizione in “Campi del sapere” ottobre 2011

Stampa Nuovo Istituto Italiano d'Arti Grafiche - BG

ISBN 978-88-07-10476-3  
ISBN PDF 9788858802663



**[www.feltrinellieditore.it](http://www.feltrinellieditore.it)**

Libri in uscita, interviste, reading,  
commenti e percorsi di lettura.

Aggiornamenti quotidiani

**IL RAZZISMO  
È UNA  
BRUTTA STORIA. <**  
[razzismobruttastoria.net](http://razzismobruttastoria.net)

*Alla memoria di  
Rachel Corrie  
martire della pace*

Solo Hobbes sa che cos'è la paura; il suo calcolo la svela. Tutti quelli che sono venuti dopo e che provenivano dalla meccanica o dalla geometria, non hanno fatto che prescindere dalla paura. Così questa è dovuta di nuovo rifluire nell'oscurità, dove continua a operare, indisturbata e innominata.

Elias Canetti, *Die Provinz des Menschen*, 1973

Noi stessi siamo ignoti a noi stessi, noi uomini della conoscenza. Questo è un fatto che ha le sue buone ragioni. Non abbiamo mai cercato noi stessi, e allora come potrebbe mai accadere di incontrarci un bel giorno?

Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 1887

Con grande abilità abbiamo sospinto la morte al di fuori del nostro campo visivo. La morte gioca dietro porte laccate di bianco.

Arnold Gehlen, *Anthropologische Forschung*, 1961



## Prefazione

Provo a spiegare in poche parole perché ho scritto questo libro, così lontano dalle mie presunte competenze culturali. L'ho scritto perché mi sentivo come un granello di sabbia in balia del vento. Alla mia età, avevo paura di non resistere. Ma prima di cedere volevo capire perché spesso nella mia vita avevo avuto paura e mi ero chiesto che cosa fosse e da dove venisse la mia paura.

E volevo capire le ragioni non solo della mia paura, ma anche della paura degli altri. E avrei voluto sapere se la paura era un'emozione soltanto umana o se invece riguardava anche gli altri esseri viventi. E desideravo infine comprendere perché così spesso la paura mi rendeva aggressivo e perché l'aggressività mia e la prepotenza degli altri erano strettamente intrecciate. Mi domandavo, in sostanza, qual era il rapporto fra la paura, l'aggressività e la violenza scatenata dai miei simili nel corso dei millenni.

Il senso di questo libro è racchiuso in queste semplici righe anche se le sue pagine sono più di cento e molte sono le citazioni in nota. Frequenti sono soprattutto i riferimenti ad autori che hanno lasciato nella mia memoria una traccia profonda della loro saggezza. Penso, fra i molti altri, a Niccolò Machia-

velli, Thomas Hobbes, Friedrich Nietzsche, Arnold Gehlen, Albert Camus, Norberto Bobbio, René Girard, Tzvetan Todorov. Sono tutti autori europei, come lo sono anch'io. Mi hanno aiutato a capire – molto più della letteratura specialistica – che senso può avere oggi, per noi europei e occidentali, la parola “paura” (*Angst, fear, peur, miedo*). E credo di avere capito in qualche modo perché uso sempre più spesso questa parola e perché altrettanto fanno i miei vicini di casa anche se si tratta, non posso negarlo, di una parola difficilissima da capire.

Forse sono riuscito a cogliere la ragione per cui vocaboli semanticamente affini – timore, insicurezza, angoscia, terrore – ricorrono sempre più non solo nei miei discorsi e nei miei pensieri, ma anche in quelli degli altri. E forse sono riuscito a intuire perché nel vocabolario della mia vita la paura è crudelmente associata a parole come malinconia, tristezza, infelicità, solitudine e perché tutto questo non succede solo a me.

Mi pare soprattutto di aver capito perché è scomparsa nel silenzio la parola che ormai in Occidente quasi nessuno usa più: la morte, la nostra morte. Gehlen ha scritto: “Con grande abilità abbiamo sospinto la morte al di fuori del nostro campo visivo. La morte gioca dietro porte laccate di bianco”. La sentenza di Gehlen è lucidissima se riferita a noi occidentali. Ma a me sembra che la percezione acuta e dolorosa della morte sia un privilegio che noi occidentali abbiamo concesso ai poveri e ai poverissimi che vivono nei deserti del mondo, dove nessuna porta è laccata di bianco.

Non ci resta dunque che obbedire all'inflessibile matematica che regola il tempo della nostra vita? Dobbiamo avviarci in silenzio verso il nostro destino? Il nichilismo non è la mia scelta filosofica e morale. Anche un granello di sabbia sollevato dal vento, ha scritto Bob-

bio, potrebbe bloccare il motore di una macchina, sia pure per una contingenza del tutto fortuita. Un granello di sabbia potrebbe dunque arrestare anche la macchina infernale che produce terremoti, uragani, guerre, terrorismo, stragi di innocenti, malattie letali, la morte per fame, la discriminazione spietata fra ricchi e poveri, fra potenti e deboli, fra noi e gli “altri”.

È dunque probabile che valga la pena di lottare *in extremis*, di tentare la rivolta, di sfidare il destino.



## Riconoscimenti

Sono grato alle numerose persone che hanno contribuito con le loro osservazioni e i loro suggerimenti a rendermi meno faticosa la stesura di questo libro. Ringrazio con particolare riconoscenza amici carissimi come Richard Bellamy, Francesca Borri, Anna Maria Campanale, Alessandro Colombo, Alessandra Facchi, Maria Luiza Alencar Feitosa, Luigi Ferrajoli, Orsetta Giolo, Gustavo Gozzi, Giovanni Mari, Tecla Mazzaresse, Cinzia Nachira, Geminello Preterossi, Emilio Santoro, Marco Tarchi, Claudia Terranova, Giuseppe Tosi, Silvia Vida, Elena Zolo. Sono grato inoltre ai redattori e ai collaboratori della rivista informatica *Jura Gentium Journal* e dell'omonimo Center for Philosophy of International Law and Global Politics. Fra questi ricordo con particolare affetto e riconoscenza Nicolò Bellanca, Sara Benjamin, Francesco Ciafaloni, Filippo del Lucchese, Pablo Eiroa, Leonardo Marchettoni, Elisa Orrù, Renata Pepicelli, Katia Poneti.

Senza il generoso contributo di Ubaldo Fadini e la sua particolare competenza in merito all'antropologia filosofica questo libro sarebbe sicuramente più esposto a dubbi e a riserve storico-filosofiche. Ed è grazie all'assistenza intelligente e rigorosa di Grazia Baldassarre, Pietro Costa, Stefano Pietropaoli, Lucia Re e Filippo Ruschi che mi è stato possibile aggiungere tematiche di rilievo al mio iniziale progetto di lavoro, colmando alcune rilevanti lacune.

Un ringraziamento del tutto particolare va a Grazia Cassarà. Devo alla sua iniziale ideazione del tema e alla sua gentile esortazione a svilupparlo se ho osato tentare di scrivere un libro "sulla paura" e sono riuscito a concluderlo, nonostante la sua notevole difficoltà.

Firenze 1° giugno 2011



Sulla paura





## 1. Quando è nata la paura

### *La zecca*

Il primo passo che farò per tentare di capire che cos'è la "paura" per noi occidentali non sarà né semplice, né breve. Nelle pagine che seguono proverò a rileggere e a interpretare con cautela la letteratura che va sotto il nome di "antropologia filosofica" e a coglierne le connessioni con il tema della paura.<sup>1</sup> Com'è noto, si tratta di una disciplina che si è affermata in Germania verso la fine degli anni venti del secolo scorso e ha assunto una posizione di rilievo e per certi aspetti alternativa rispetto alle discipline filosofiche tradizionali. Ad autori come Helmuth Plessner, Max Scheler, Jacob von Uexküll e, sulla loro linea, Arnold Gehlen, si deve il tentativo di stabilire un nuovo punto di equilibrio fra la riflessione filosofica e le scienze empiriche.<sup>2</sup>

Si è trattato, in altre parole, di accogliere le sfide della modernità in ambito filosofico, mettendo da parte i millenari pregiudizi delle religioni monoteiste e rompendo con la tradizione speculativo-metafisica occidentale. Occorreva cancellare il dualismo di anima e corpo, di culto dello spirito e scienze naturali, di oggettivismo e soggettivismo. L'antropologia filosofica ha

così assunto la biologia, la paleontologia e l'etnologia come suoi basilari strumenti conoscitivi, in un fitto intreccio fra corporeità, psicologia, cultura e socialità, e con la volontà di mostrare nello stesso tempo la specificità dell'uomo rispetto a ogni altra forma vivente.<sup>3</sup> Ho dunque deciso di misurarmi con questo faticoso percorso, in cui convergono molte strade, forse troppe, ma che certo non fa della paura né un tema superficiale, giornalistico o televisivo, né, tanto meno, una sorta di dottrina "euristica della paura" à la Hans Jonas.

Prenderò l'avvio un po' da lontano, direttamente da Kant, anche se non si può dire che Kant si sia occupato del tema della paura. Nel saggio "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht",<sup>4</sup> del 1784, Kant aveva sostenuto che la natura non crea nulla di superfluo. Avendo elargito all'uomo il privilegio della ragione, la natura gli aveva poi negato gli "istinti" e la possibilità di sopravvivere grazie a qualità e capacità innate. A differenza degli altri esseri viventi, aveva sottolineato Kant, l'uomo è stato costretto a produrre da sé tutto ciò che gli era essenziale per vivere: il cibo, le vesti, i mezzi di difesa, i congegni che lo rendessero sicuro di fronte ai nemici. Solo usando le proprie mani l'uomo poteva garantirsi la felicità e allontanare la paura nonostante che egli fosse carente di istinti e di strumenti difensivi e offensivi quali gli artigli del leone, le corna del toro, i denti del cane.<sup>5</sup>

Non è dunque un caso che un autorevole biologo e filosofo tedesco come Uexküll si sia riferito a Kant nel presentare una tesi molto innovativa: lo stretto rapporto esistente fra la dotazione organica degli animali e l'"ambiente" o "mondo soggettivo" (*Umwelt*) nel quale ciascuna specie vive.<sup>6</sup> E tanto meno è un caso che Gehlen, nel suo capolavoro *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, citi non solo Uexküll<sup>7</sup> ma

molto spesso anche Kant,<sup>8</sup> sia pure rimproverandogli una conoscenza quasi nulla della fisiologia dei sensi, della psicologia animale e della teoria del linguaggio.<sup>9</sup>

Ciò che in realtà stava a cuore sia a Uexküll sia a Gehlen era la tesi secondo la quale ogni animale vive all'interno della sua *Umwelt* e cioè in un ambiente chiuso rispetto agli infiniti altri ambienti che lo circondano. Per entrambi la nozione di *Umwelt* era di notevole rilievo perché, riferendosi a un numero elevatissimo di spazi limitati, confutava la dottrina cristiano-cattolica e ogni altra metafisica religiosa che concepisse l'esistenza di un unico mondo, creato da un qualche dio. Non esisteva più un mondo comprensivo di tutte le specie viventi disposte in scala gerarchica con al vertice l'umanità. E gli uomini non erano più destinati a un unico fine voluto da un'autorità ultraterrena.

Il caso specifico che Uexküll aveva analizzato con cura, e che Gehlen ha poi riproposto in *Der Mensch*, riguardava la specializzazione organica e l'*Umwelt* delle zecche,<sup>10</sup> i piccoli insetti che appartengono alla classe degli aracnidi, assieme ai ragni, agli acari e agli scorpioni. A differenza dei membri della specie umana, le zecche, in particolare quelle appartenenti alla famiglia delle *ixodidae*, sembrano del tutto adatte all'*habitat* in cui vivono. La zecca femmina percepisce l'ambiente grazie al suo olfatto che è in sintonia con l'unico odore che tutti i mammiferi indistintamente trasudano: quello dell'acido butirrico. La zecca non ha il senso del gusto ed è priva di occhi e di apparati uditivi. Resta a lungo in attesa sui rami delle piante e dei cespugli, finché non si avvicinano dei mammiferi, l'uomo compreso. Allora si lascia cadere e, grazie a un organo sensibile alla temperatura, accerta se si trova a contatto con il corpo di un animale a sangue caldo. Eseguito l'accertamento, la zecca individua una zona cutanea il più

possibile priva di peli e conficca il suo rostro nell'epidermide della vittima e ne succhia il sangue in notevole quantità. Una volta finito il suo pasto, che può durare anche per molti giorni, si lascia cadere al suolo, depone migliaia di minutissime uova e poi muore.

La sopravvivenza di un numero molto elevato di zecche sembra che sia stata sinora assicurata, oltre che dalla quantità di uova che le femmine depongono, dal fatto che ciascuna zecca può sopravvivere a lungo in completo digiuno. Esperienze di laboratorio hanno provato che le zecche possono digiunare per oltre quindici anni. Inoltre, il modo di riprodursi delle zecche è del tutto corrispondente alla loro struttura organica: le cellule seminali del maschio rimangono incapsulate entro le spermatofore finché il sangue che la femmina ha succhiato non ha riempito interamente il suo corpo. A questo punto le cellule seminali del maschio si liberano dalle spermatofore e fecondano le uova prodotte in grande quantità dalla femmina.<sup>11</sup>

Sembra dunque che la zecca, grazie alla perfetta armonia esistente fra la sua struttura organica, la sua percezione del mondo esterno e le sue modalità di vita, disponga di una notevole capacità adattiva all'interno della sua *Umwelt*. Non diversamente da molti altri insetti, essa può dunque vivere a lungo e con "sicurezza" (*Sicherheit*) nel suo ambiente "come un uomo all'interno della sua abitazione".<sup>12</sup> E si può dunque ipotizzare che la zecca non controlli se nel suo ambiente ci siano o meno dei pericoli, rappresentati ad esempio da altri insetti capaci di provocarle lesioni, di impedirle di riprodursi o di toglierle la vita. In questo senso molto generale si può dunque avanzare l'ipotesi che la zecca non conosca la paura non avendo alcuna sensazione di essere esposta a dei rischi.

Altri esempi studiati da Uexküll, e che Gehlen sot-

tolinea compiaciuto in *Der Mensch*,<sup>13</sup> sembrano confermare la dottrina dell'*Umwelt* e cioè la capacità della quasi totalità degli animali di adattarsi a vivere stabilmente entro un ambiente specifico. E questo ambiente consente a ciascuno di loro – e soltanto a loro – di vivere con relativa sicurezza e di riprodursi secondo modalità diverse da quelle di ogni altro animale. Gelhen ricorda che i ricci di mare, a ogni sensazione di oscuramento avvertita dal loro organo fotorecettore, reagiscono con un movimento difensivo degli aculei, qualunque sia la causa dell'oscuramento. Il pesce pettine ha un comportamento analogo: i suoi occhi non sono in grado di percepire forme e colori, ma intravedono le stelle marine del genere *asterias* quando esse si muovono, e soltanto quando si muovono. Anche gli spostamenti di altri esseri marini, qualunque sia la loro forma o il loro colore, vengono percepiti dal pesce pettine, ma soltanto quando essi si spostano a una velocità non diversa da quella, assai modesta, della stella marina. Usando i suoi lunghi tentacoli come organi olfattivi, il pesce pettine registra la presenza della stella marina (o di altri esseri che abbia percepito come analoghi) e reagisce allontanandosi.<sup>14</sup>

Fenomeni simili, messi in luce dalle ricerche biologiche di Uexküll, vengono segnalati da Gehlen con riferimento alle api e alle farfalle. Le farfalle notturne, in particolare, sono sintonizzate soltanto con suoni ad alta frequenza, mentre sono sorde rispetto a ogni altra fonte sonora. Anche in questo caso il mondo degli insetti sembra oggettivamente finalizzato alla riproduzione della loro vita, cosicché sia gli apparati percettivi, sia gli obiettivi vitali sono congruenti con i rispettivi apparati biologici.<sup>15</sup> Altrettanto si può dire per gli animali che vengono posti più in alto nella cosid-

detta “scala biologica”, come, fra i molti altri, i paviani cinocefali (simili ai babbuini), i gorilla, i macachi.<sup>16</sup>

Si può dunque concludere, assieme a Kant, a Uexküll e a Gehlen, che la “sicurezza” con la quale un animale sembra muoversi nel suo ambiente specifico si deve alla circostanza che tale animale si trova a contatto soltanto con oggetti e obiettivi a lui ben noti, che non lo sorprendono e non lo intimidiscono. Sono dei veri e propri “portatori di significato” che appartengono alla sua specifica area semantica. Fra questi i più rilevanti sono il nutrimento, il partner sessuale, i percorsi da compiere, i pericoli naturali dai quali allontanarsi senza rischi. Nonostante la straordinaria ricchezza di forme vitali presenti sulla terra, è probabile che siano assai pochi gli animali in grado di percepire forme, colori, odori e rumori che non siano strettamente connessi agli organi di senso necessari alla loro quotidiana sopravvivenza.<sup>17</sup> È dunque lecito avanzare l'ipotesi che in generale gli animali non abbiano paura, perché non sembrano consapevoli dei rischi che corrono di fronte a un mondo che è molto più ampio, complesso e pericoloso della loro confortante ma ristrettissima *Umwelt*. Essi tendono a percepire soltanto i pericoli evidenti e immediati.

### *La fragilità umana*

In un suo saggio del 1939 Hermann Weber ha sostenuto che gli uomini, a differenza degli animali, non vivono in un rapporto di adattamento organico all'interno di uno specifico ambiente naturale.<sup>18</sup> L'uomo deve ricavare da ambiti naturali diversissimi fra loro gli strumenti necessari che gli garantiscano la vita e la sicurezza. Questo è provato, sostiene Weber, dal fatto che mentre gli *habitat* di tutti gli animali “specializza-

ti” sono geograficamente circoscritti, l’uomo riesce a vivere nei deserti e nelle regioni polari, a fianco di antilopi e di orsi bianchi, sulle montagne, nelle steppe e nelle giungle, in zone paludose, sull’acqua e in condizioni climatiche diversissime.

Nel frattempo, nel suo *Die Stellung des Menschen im Kosmos*,<sup>19</sup> del 1928, Max Scheler aveva sottolineato il rilievo antropologico-filosofico e non solo biologico delle tesi sostenute da Uexküll. Scheler aveva fatto sua e sviluppato la distinzione fra la *Weltoffenheit* (“apertura al mondo”), propria della specie umana, e la chiusura ambientale caratteristica degli animali. L’“apertura al mondo”, come poi Gehlen ha riproposto in termini molto elaborati, è per Scheler la capacità dell’uomo, e solo dell’uomo, di liberarsi dalla strettoia di un singolo ambiente naturale. Ed è, soprattutto, l’intelligenza teorica che consente all’uomo di manipolare il mondo stesso, di ridurre i rischi e quindi di controllare lo stimolo delle sue stesse pulsioni e di limitare la paura.

Nel testo sopra citato, Scheler sostiene che un cane che sia vissuto per anni in un giardino e lo abbia attraversato infinite volte da un angolo all’altro, non è in grado di farsene un’immagine complessiva. Non è capace, ad esempio, di registrare la disposizione delle aiuole, dei cespugli e degli alberi. Il cane percepisce solo gli spazi ambientali che cambiano con il mutare dei suoi movimenti e della sua posizione. La sua visione molto limitata e selettiva dello spazio è dovuta al fatto che non è in grado di percepire riflessivamente il proprio corpo e i propri movimenti e non riesce a includere anche la propria immagine nella dimensione spaziale.<sup>20</sup> E questa è una circostanza che consente di avanzare l’ipotesi che il cane (non addomesticato) non teme per l’integrità del proprio corpo e, a maggior ragione, non sa di essere destinato a morire.

Non va inoltre trascurato che nella seconda metà del Settecento il celebre filosofo e linguista Johann Gottfried von Herder aveva già tracciato, in termini molto netti, una rigorosa distinzione tra l'uomo e gli animali. In *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*,<sup>21</sup> del 1772, Herder aveva sostenuto che la sensibilità e la capacità operativa degli animali erano inversamente proporzionali all'estensione del loro raggio d'azione e al polimorfismo delle loro attività. Ma, anticipando quella che sarebbe stata la tesi centrale dell'antropologia filosofica di Gehlen, Herder aveva nello stesso tempo sostenuto che ciò che caratterizza la specie umana è una lunga serie di "lacune e manchevolezze" (*Lücken und Mängel*).<sup>22</sup> I sensi dell'uomo non sono concentrati e orientati verso un unico fine, ma sono dispersi, frammentati e torpidi, mentre l'attenzione umana è del tutto casuale.<sup>23</sup> "Essendo sensibile a un'infinità di cose," aveva scritto Herder, "l'uomo ha una sensibilità debole o addirittura ottusa nei confronti di ciascuna singola cosa".<sup>24</sup> L'uomo non ha neppure un proprio, specifico "ambiente" ed è molto inferiore agli animali quanto alla forza e alla sicurezza dell'istinto: una totale eterogeneità di orientamento e di sviluppo delle sue energie lo espone a rischi molto gravi.<sup>25</sup>

Nella sua vasta riflessione antropologica e filosofica Arnold Gehlen<sup>26</sup> si è valso, come abbiamo visto e come vedremo più in dettaglio, delle importanti intuizioni teoriche dei suoi predecessori, senza trascurare il decisivo contributo analitico dell'anatomista olandese Louis Bolk.<sup>27</sup> Gehlen si è servito delle analisi di Bolk per elaborare la tesi della radicale differenza fra la condizione umana e quella degli altri animali e per sviluppare la dottrina dell'uomo come "essere carente" (*Mängelwesen*): un essere "incompiuto" (*unfertig*), segnato da un irreversibile "primitivismo organico" e da una con-



nessa mancanza di specializzazione istintuale.<sup>28</sup> Richiamando alla lettera un aforisma di Nietzsche, Gehlen si è spinto sino a definire l'uomo come "l'animale non ancora completo (*das noch nicht festgestellte Tier*)".<sup>29</sup>

Secondo Gehlen un esame morfologico dell'uomo fa di lui uno "speciale problema biologico" (*ein biologisches Sonderproblem*), un vero e proprio *monstrum* all'interno del mondo animale. Un brano di *Der Mensch* è esemplare dell'approccio antropologico di Gehlen ed è quindi il caso di citarlo per esteso:

Dal punto di vista morfologico l'uomo – diversamente da tutti i mammiferi superiori – è condizionato da una serie fondamentale di *carenze*, che andrebbero di volta in volta definite nel preciso significato biologico di disadattamenti, di assenza di specializzazioni, di primitivismi, e cioè di mancanza di sviluppo. Si tratta quindi di un aspetto essenzialmente negativo. All'uomo manca il rivestimento pilifero e pertanto non è protetto in modo naturale dalle intemperie. L'uomo è privo non soltanto di organi difensivi naturali, ma manca anche di una struttura somatica che lo renda capace di fuggire. Per quanto riguarda l'acutezza dei sensi, l'uomo è superato da gran parte degli animali e manca di istinti efficaci in una misura che mette a repentaglio la sua vita. Durante la prima infanzia e la seconda infanzia l'uomo deve essere protetto per un tempo molto lungo. Si può dire che in condizioni *naturali* l'uomo sarebbe stato già da tempo eliminato dalla faccia della terra.<sup>30</sup>

È dunque evidente l'ampia portata di questo aspetto dell'antropologia filosofica di Gehlen: è un'onda violenta che si abbatte su certezze millenarie. La tradizione teologico-metafisica che ha posto l'uomo al centro del mondo viene qui dissolta. Nessuna divinità ha creato l'uomo, né alcuna divinità lo attende alla fine dei suoi giorni. Non ci sono per lui "angeli custodi". In

realtà l'uomo sembra il risultato casuale e non "teleologico" di una serie di eventi lontanissimi nel tempo, a partire da centinaia di milioni di anni fa. Questi eventi ne hanno fatto l'essere vivente più fragile, instabile e precario del mondo. Ed è sicuramente il più aprensivo. Fra tutti gli animali, incluse le scimmie antropomorfe e i primati superiori, l'uomo è di gran lunga l'essere più esposto a rischi mortali e il meno capace di difendersi. Le sue carenze ne mettono costantemente a repentaglio la vita.<sup>31</sup>

Vincolato com'è da condizioni "ambientali" non specifiche, che non solo non lo proteggono, ma lo sottopongono a gravi oneri e imprevisti, l'uomo può dirsi "aperto al mondo" in un senso molto particolare. La sua *Weltoffenheit*, concepita da Scheler, è in realtà una sorta di "disancoraggio" da qualsiasi ambiente. Non è un'"apertura" a qualcosa di concreto e di incoraggiante, ma è una esposizione allo spazio infinito, al vuoto. *Weltoffenheit* è un autentico ossimoro. L'uomo possiede potenzialmente l'infinita ricchezza dello spazio e del tempo, ma non dispone di un ambiente che lo accolga: *Welt und nicht Umwelt*, scandisce lo stesso Gehlen.<sup>32</sup> E dunque le sue "carenze" (*Mängel*) non possono che essere molto gravi e rendere problematica la sua sopravvivenza lungo gli stretti binari della sua vita. La recente espansione demografica della specie umana non ha modificato e sembra che non potrà modificare in un futuro prossimo l'aspettativa vitale di uomini e donne. È noto che in ampie aree del mondo l'impetuoso incremento demografico, associato a guerre, epidemie e carestie, è stato sinora foriero di pessime condizioni di vita e di morti precoci, anziché di una più lunga durata della vita media.<sup>33</sup>

Una prova decisiva dei limiti che fanno dell'uomo uno "speciale problema biologico" è la sua carenza di

apparati organici e la debolezza dei suoi istinti. Si tratta di una carenza così grave che dal punto di vista dell'evoluzione biologica si profila come una forma di "primitivismo". È stato ad esempio accertato che la dentatura umana non corrisponde a quella degli antropoidi, siano essi erbivori o carnivori. I suoi canini sono di esigue dimensioni, non emergenti dalla fila degli altri denti, e presentano dunque una configurazione filogenetica primitiva, non diversa da quella degli antichi mammiferi placentati. Anche rispetto alle grandi scimmie che dispongono di braccia molto sviluppate, adatte all'arrampicata, l'uomo è un essere gracile. Altrettanto può dirsi dei piedi prensili dei primati, del loro profilattico rivestimento peloso e dei potenti canini superiori di cui si servono largamente, e che sono invece assenti nell'uomo, come si è accennato.<sup>34</sup>

Ma l'aspetto di maggiore rilievo che denuncia in termini irreversibili l'inferiorità biologica dell'uomo rispetto a ogni altro essere vivente è l'incompiutezza dell'ontogenesi umana che dura per molti anni, rallentando lo sviluppo dell'apparato motorio infantile e della comunicazione. Unico caso fra i vertebrati, l'uomo è una specie di essere embrionale, generato attraverso un "fisiologico parto prematuro".<sup>35</sup> A differenza di tutti gli altri mammiferi, il neonato umano vive una sorta di tardiva "primavera extrauterina" nella lenta acquisizione della stazione eretta, della funzione motoria e della capacità comunicativa. Ben diversamente, i mammiferi superiori, ad esempio i camosci, i cervi, i caprioli, appena venuti al mondo si presentano già nella loro conformazione matura, disponendo dell'apparato motorio e dei mezzi di comunicazione propri della loro specie. Fin dai primi giorni essi si sentono a loro agio nell'ambiente in cui si trovano.<sup>36</sup> Per quanto li riguarda sembra dunque difficile indicare le

possibili ragioni di una loro “paura” sulla base di carenze, di difficoltà o di debolezze che li inducano a prevedere il dolore o a temere la morte.

### *Apertura al mondo?*

La riflessione sul tema della paura che ho sin qui proposto in termini generali sulla base dell’antropologia elaborata nel secolo scorso da filosofi e scienziati tedeschi, mi impone di tentare un primo, prudente approfondimento teorico. Mi limiterò, per ora, ad analizzare la “paura” come emozione o sentimento individuale,<sup>37</sup> mentre nel prossimo capitolo cercherò di occuparmi soprattutto della sua dimensione collettiva, facendo riferimento in particolare alle ricerche etologiche di Konrad Lorenz e Irenäus Eibl-Eibesfeldt.

C’è chi sostiene che l’uomo ha imparato a convivere con la paura sin dai primordi della sua vita terrena a causa di fenomeni naturali come i fulmini, gli uragani, i terremoti, i maremoti, le eruzioni vulcaniche e altri eventi catastrofici. E sarebbe stata la paura dovuta a questi imprevedibili eventi che lo avrebbe indotto a ripararsi nei rifugi naturali, a usare il fuoco, a fabbricare utensili di difesa, a uccidere i nemici. Non si può certo trascurare che la violenza di un fenomeno naturale può fare in pochi minuti centinaia di migliaia di vittime umane, scatenando all’improvviso il terrore. E tuttavia, pur trattandosi di una motivazione di grande rilievo, il riferimento a eventi catastrofici non sembra sufficiente a chiarire il fenomeno della paura come conseguenza psicologica e fisiologica di un’ampia serie di frangenti e di pericoli più o meno funesti.

Sin dai primi giorni della sua nascita l’uomo può soffrire gravemente a causa della sua gracilità e delle

condizioni ambientali in cui si trova. Ciò che si tratta di capire è dunque l'affermarsi della paura come un'emozione riflessiva, legata alla previsione allarmante di una possibile condizione di sofferenza, con il connesso tentativo di evitarla, di contenerla, di proteggersi o di essere protetto da altri. Ed è qui che, a certe condizioni, l'antropologia filosofica può offrire un contributo esplicativo di rilievo.

A mio parere è la nozione di "apertura al mondo", *Weltoffenheit*, che può essere assunta come base di una prima ipotesi esplicativa del fenomeno della paura, nei termini proposti da Max Scheler e che autori come Herder, Bolk e Gehlen hanno poi ripreso. Ma si tratta di una nozione che va analizzata con cura, non escludendo un'analisi critica anche della rielaborazione che Gehlen ne ha fatto. Per Gehlen l'"apertura al mondo" non ha solo l'aspetto che è stato sin qui illustrato con riferimento all'esposizione del soggetto umano a condizioni ambientali per lui sfavorevoli, condizioni che gli altri esseri viventi non sembra conoscano. Nelle sue ultime opere Gehlen attribuisce un grande rilievo a elementi quali il linguaggio, il pensiero, l'abilità di apprendimento, le relazioni sociali, la cultura e li assume come caratteristiche distintive dell'*homo sapiens*. E sostiene che il ricorso a interventi "tecnologici" e a istituzioni politiche capaci di imporre l'ordine pubblico può consentire all'uomo di superare le sue "carenze" e di modificare in radice l'ambiente naturale a proprio vantaggio.<sup>38</sup> Secondo Gehlen, una serie di *Entlastungen* (esoneri, agevolazioni), ovvero di prestazioni "pragmatiche", permettono all'uomo di "sgravarsi" dal peso delle situazioni contingenti in cui si trova. E ciò gli renderebbe possibile, in particolare nelle moderne società industrializzate, di ridurre l'aggressività e di controllare "il fenomeno della paura".<sup>39</sup>

In realtà la nozione di “apertura al mondo” nel significato attribuitole da Scheler, Herder e Bolk, e che Gehlen aveva adottato negli scritti dei primi anni sessanta, pone al centro l’interazione fra la gracilità umana e l’estrema pericolosità dell’ambiente naturale. L’incrocio fra l’uomo come “essere carente” (*Mängelwesen*) e il mondo come nemico della vita umana crea le premesse della paura e quindi la paura stessa. Ed è qui che l’uomo si misura con la sofferenza in molte delle sue forme e attende l’inevitabile appuntamento con la morte in termini che sembrano sconosciuti a ogni altro essere vivente. Ospitalmente accolti all’interno del loro *habitat* specifico – e dotati di apparati organici e di istinti del tutto adeguati – esseri viventi come le zecche, i ricci marini, i pesci pettine, le farfalle, i delfini, i gorilla, non sembrano temere i pericoli provenienti da altri ambienti, da altri mondi. Lo spazio in cui vivono ha per loro un volto familiare. Ed è probabile, come si è accennato, che essi, pur essendo in grado di reagire di fronte a pericoli manifesti e incombenti, non sappiano che cosa sia la paura e non abbiano la minima idea di che cosa sia la vita e di che cosa sia la morte, che pure li attende inesorabile.

Ben altra sembra l’avventura millenaria dell’essere umano. Come abbiamo visto, a cominciare dalla nascita l’uomo si trova in condizioni di estrema fragilità, di difficoltà operativa, di dipendenza da eventi imprevedibili, oppresso da pericoli di ogni tipo nel corso di una vita che in teoria potrebbe essere più sicura e più lunga. Questo è vero anche se la lunghezza della vita di ciascun uomo è in larga misura casuale ed è comunque un’entità irrilevante rispetto all’infinita dimensione del tempo che la scienza umana ha immaginato.<sup>40</sup> Sia pure molto lentamente, l’uomo prende coscienza delle sue “carenze”, costretto a vivere in un esilio sen-

za rimedio e, nello stesso tempo, vittima di pulsioni che lo espongono a ogni genere di difficoltà non solo fisiche ma anche psichiche. Basti pensare alla solitudine, alla mancanza di amore, al disprezzo degli altri, all'incomunicabilità, al terrore di dover vivere una vita povera e squallida, non degna di essere vissuta.

Talora può capitare che la paura generi un'angoscia permanente<sup>41</sup> e l'angoscia può creare incontenibili frustrazioni che a loro volta possono portare alla paura del futuro, alla disperazione, al suicidio. Oggi accade, ad esempio, che in Occidente migliaia di persone rinchiusi in carcere si tolgano la vita e altrettanto fanno in Oriente centinaia di migliaia di contadini annichiliti dalla povertà.<sup>42</sup> È il caso di notare che il suicidio sembra invece sconosciuto fra gli animali, che non solo non prevedono la propria morte ma che, salvo casi tanto rari quanto contestati, non si tolgono la vita.<sup>43</sup>

L'uomo occidentale non è sicuro di sé anche se è assistito dal linguaggio, dalla cultura, dalle relazioni sociali, dal potere della scienza e da protesi tecnologiche sempre più sofisticate e potenti, delle quali si serve per ampliare l'ambito della sua esperienza e migliorare la qualità della sua vita. E con lo sviluppo della "modernità" e del "benessere" sembra aumentare anche un senso di estraneità al mondo, di diffidenza verso il prossimo, di crescente insicurezza collettiva.<sup>44</sup> Nessuna metafisica della consolazione sembra capace di allontanare l'ombra della morte. La morte ci guarda negli occhi e la sua minaccia è in agguato in ogni momento della nostra vita quotidiana. Una logica spietata prescrive che noi uomini dobbiamo morire e nessun dio sembra interessato alla cosa.<sup>45</sup> Dio è morto ed è morto anche il futuro del mondo.<sup>46</sup> Neppure l'evoluzionismo darwiniano, anche nelle sue versioni più sofisticate, ha inteso attribuire un significato finalistico all'e-

sistenza umana come ancora pretendono in Occidente i teorici del “creazionismo” metafisico o religioso.<sup>47</sup>

L'esperienza della paura, in quanto specifica emozione umana, sembra dunque connessa alla previsione di una grave sofferenza che si teme ormai prossima e che molto spesso si sa inevitabile, ma che si vorrebbe comunque allontanare ed eludere. La genesi della paura – almeno come sembra emergere dalla riflessione che ho sinora tentato – sta nella proiezione di un essere fragile e primitivo, anche se intelligente, in un ambiente pericoloso e violento. Come ha scritto Nietzsche, l'uomo non riesce a separarsi dalla natura e dalla materia: lo spirito è un inganno, una maschera con la quale tentiamo di nascondere il dolore della vita.<sup>48</sup>

*L'homo sapiens* è esposto sin dai suoi primi giorni a soffrire di fame, di sete, di freddo, di malattie contagiose, di mutilazioni, di dolori incontrollabili, come oggi accade a milioni di neonati e di bambini in molti paesi del mondo. La spirale della paura è il simbolo di una condizione umana che finora nessuno è riuscito a rendere serena, nonostante gli inganni dei predicatori di favole religiose e il frivolo ottimismo dei padroni del mondo. La paura appartiene all'uomo e l'uomo appartiene alla paura. Ed è molto probabile che nessuna iniziativa umanitaria, nessuna retorica etico-religiosa, nessuna invenzione scientifica, nessuna politica demografica potrà mai cancellare le dolorose incertezze della nostra vita. Sembra sicuro che nessun “progresso storico” riuscirà a liberare l'uomo – un solo uomo, una sola donna – dall'ostinata compagnia della paura nelle sue diverse forme: la paura istintiva, la paura riflessiva, la paura della fine, la paura della paura. Il pessimismo è inevitabile, ma è la condizione per avere comunque il coraggio di continuare a vivere.



## 2. Aggressività e paura

### *La lotta per l'esistenza*

In questo secondo capitolo intendo impegnarmi in un'indagine piuttosto difficile. Vorrei accertare se l'antropologia filosofica e in particolare l'etologia umana<sup>1</sup> sono in grado di fornire un contributo alla comprensione del rapporto fra la paura e l'aggressività. Ovviamente, tenterò di farlo dopo aver messo a fuoco la nozione stessa di "aggressività".<sup>2</sup> A questo fine non potrò limitarmi all'analisi del comportamento degli uomini *uti singuli*, ma dovrò allargare l'indagine agli uomini in quanto membri di un gruppo o di una comunità organizzata. E si tratterà, più in generale, di appurare se la ricerca etologica offre spunti di rilievo a proposito di aspetti drammatici dell'esperienza umana: la guerra, il dominio, la povertà, la schiavitù, per citarne solo alcuni. Ciò che in questo contesto mi sembra di particolare rilievo è accertare se l'approccio etologico non si limita a una descrizione naturalistica e banalmente ottimistica dei comportamenti umani – supinamente ispirata all'evoluzionismo darwiniano –, ma è in grado di tracciare le linee generali di una visione realistica del futuro del mondo.

Prendo l'avvio da alcune pagine di *Philosophische*

*Anthropologie und Handlungslehre* nelle quali Arnold Gehlen affronta per la prima volta in modo esplicito il tema del rapporto fra la paura e l'aggressività. Sono pagine di rilievo, soprattutto se messe a confronto, come faremo, con quelle che Konrad Lorenz, l'autorevole fondatore dell'etologia, ha dedicato al tema della pulsione aggressiva intraspecifica.<sup>3</sup> Gehlen sottolinea anzitutto, richiamandosi ancora una volta all'autorità di Louis Bolk, che ogni uomo viene al mondo con una morfologia "embrionale", in condizioni quindi che non gli consentirebbero di sopravvivere se non potesse usufruire di una immediata assistenza. Se non fosse protetto e difeso dal suo gruppo familiare e in qualche misura anche dalla collettività di cui fa parte, ciascun uomo si troverebbe in balia della sua esposizione al mondo e sarebbe oppresso da una paura insostenibile sin dalla prima infanzia.<sup>4</sup>

Per di più l'"eccesso pulsionale" (*Antriebsüberschuss*) – sostiene Gehlen – è un'altra fonte di paura e di ansia. Per "eccesso pulsionale" Gehlen intende, nella scia di Alfred Seidel<sup>5</sup> e di Max Scheler, l'inclinazione di ciascun uomo a percepire i propri istinti come "insoddisfatti", in qualsiasi circostanza e momento della vita si trovi. "La previsione della fame futura rende l'uomo già affamato," ricorda Gehlen citando Hobbes.<sup>6</sup> L'uomo si sente sottoposto alla cronica pressione di bisogni essenziali non soddisfatti e questo fa della paura una conseguenza dei suoi impulsi. E la paura tende ad atrofizzare la sua capacità di riflessione e a ridurre la sua abilità operativa, stimolando nello stesso tempo la sua propensione a usare la forza per difendersi dai concorrenti e dai nemici.<sup>7</sup>

Ma il pericolo più grave che minaccia gli uomini è l'aggressività che molto spesso si scatena all'interno della comunità in cui essi vivono, un'aggressività che

non solo investe i singoli individui come tali, ma tende a coinvolgere la collettività intera. L'aggressività umana – questo sembra essere per Gehlen, come già per Freud, il punto centrale – dipende essa stessa dal timore di vedere compromessi valori essenziali: nella sua manifestazione esemplare è una lotta agonistica per l'esistenza.<sup>8</sup> La paura di non riuscire a sopravvivere e di essere vittime della violenza, della ferocia e delle rappresaglie del nemico induce gli uomini a difendersi con tutti gli strumenti di cui dispongono, a nascondersi, a fuggire o, più spesso, a usare la violenza per primi. Si tratta di un impulso reattivo di auto-conservazione che incita gli uomini a tutelare a ogni costo i propri interessi, dai più modesti a quelli vitali. Di conseguenza, accade che passioni come l'invidia, l'avidità, l'ambizione, la brama di possesso, la volontà di comando, vengano soddisfatte anche con la forza.<sup>9</sup>

Sembra dunque corretto sostenere, nella scia di Gehlen, che la paura è uno dei principali stimoli dell'aggressività umana e che, a sua volta, l'aggressività genera la paura degli aggrediti. Chi subisce l'aggressione è atterrito perché teme, più di quanto non tema l'aggressore, di essere danneggiato nelle forme più diverse, ridotto in condizioni miserabili, al limite ucciso.<sup>10</sup> I più deboli sono costretti a vivere in un clima di diffidenza verso i membri della società alla quale appartengono o della quale sono ospiti più o meno graditi. E altrettanto vale per i membri delle classi medie, assediati dalla paura di perdere il proprio status sociale.<sup>11</sup>

Il fenomeno della paura tende quindi ad affermarsi sempre di più e l'uomo si sente inadatto alla sopravvivenza ed è perciò in condizioni di costante insicurezza e di tensione aggressiva. La paura regna in un mondo dove gli uomini non solo sono esposti ai pericoli derivanti dalle loro carenze, dalla loro "discon-

nessione" ambientale, dal loro "eccesso pulsionale", ma sono anche in balia dell'aggressività degli altri uomini. Si tratta di una permanente "lotta fra gruppi", che spesso è una lotta per la vita o la morte che coinvolge un gran numero di persone.<sup>12</sup>

Con questi accenni Gehlen offre importanti spunti di riflessione che contribuiscono, fra l'altro, a mettere a fuoco alcune notevoli diversità fra il comportamento degli uomini e il comportamento degli animali. Si potrebbe dire molto sommariamente che secondo Gehlen gli uomini sono oppressi da una percezione della paura che li può rendere non solo aggressivi ma anche assassini, mentre questo non accade, se non del tutto marginalmente, fra gli animali. Anche quando ricorrono all'aggressione, gli animali non si mostrano così impauriti e vendicativi da volere la morte dei loro avversari intraspecifici. E tanto meno intendono farne una strage, come è invece abitudine dell'*homo sapiens*.

### *Un elogio dell'aggressività*

Come ho già accennato, Konrad Lorenz ha dedicato un'analisi molto accurata al tema dell'aggressione intraspecifica fra gli animali, con riferimento alle specie più diverse, dai pesci corallini ai ratti di fogna, dai barracuda ai babbuini, dai lupi ai daini. Sulla base di complesse analisi dell'aggressività animale, Lorenz si è impegnato a spiegare anche i meccanismi della violenza umana, nonostante si trattasse di un campo a lui sostanzialmente estraneo.<sup>13</sup> Sulla base delle sue asunzioni "istintiviste" Lorenz è arrivato a sostenere, con riferimento in particolare ai pesci e agli uccelli, che l'aggressività è una pulsione innata, sostanzial-

mente identica negli animali e negli uomini. L'aggressività non è dunque dovuta all'esperienza e all'apprendimento di singoli individui, né è connessa a specifici scopi da essi perseguiti, ma è un "determinante filogenetico", ovvero un comportamento che è l'effetto dell'evoluzione della specie umana.<sup>14</sup>

Lasciando ai margini le molte pagine che nei suoi libri Konrad Lorenz ha dedicato all'analisi etologica del comportamento animale, mi concentrerò su tre temi che a mio parere sono centrali nella riflessione che egli ha riservato al comportamento degli uomini e in modo tutto particolare alla loro aggressività.

1. *Aggressività senza paura*. Per quanto riguarda il comportamento aggressivo non solo degli uomini ma anche degli animali, Lorenz trascura nelle sue analisi etologiche ogni riferimento alla paura come a uno dei possibili incentivi all'aggressione.<sup>15</sup> In *Das sogenannte Böse* il termine "paura" assume una qualche consistenza ermeneutica in un solo caso. Si tratta della reazione disperata di un animale di fronte a un aggressore feroce e pronto a ucciderlo. Il termine "paura" è qui usato per esprimere il terrore che induce l'animale che sta per essere aggredito a usare il "coraggio della disperazione".<sup>16</sup> Non si tratta dunque di un riferimento alla paura come a un sentimento o a un'emozione riflessiva, eventualmente attribuibile anche all'esperienza umana. E neppure i temi della morte e della paura della morte vengono trattati da Lorenz. Egli li ignora anche quando, nell'ultimo capitolo del suo libro, accenna al pericolo delle guerre e affida il compito di prevenirle al potere di abili demagoghi.<sup>17</sup> Un generico moralismo, dedotto sia da Kant che da Darwin, induce Lorenz a "credere nella vittoria della

verità". Si tratta, come vedremo, di una "vittoria" paradossale che esalta e congiunge fra loro l'aggressività umana e l'esperienza dell'amore.<sup>18</sup>

2. *Non c'è amore senza aggressività?* Può sorprendere, ma lo spazio che Gehlen dedica alla "paura" nel trattare il tema dell'aggressività viene dedicato da Lorenz all'amore e all'amicizia. L'amore e l'amicizia fra gli esseri umani sono, secondo Lorenz, strettamente connessi all'aggressività umana perché sono nello stesso tempo i generatori e i prodotti dell'istinto aggressivo. Uno stretto rapporto di amicizia, sostiene Lorenz, si trova soprattutto nelle specie animali caratterizzate da una aggressività intraspecifica altamente sviluppata.<sup>19</sup> Anzi, egli aggiunge, il rapporto amicale è tanto più saldo quanto più aggressiva è la specie alla quale i due animali appartengono. I ciclidi, le oche, i lupi sono esemplari in questo senso: il vincolo di amicizia si stabilisce fra questi animali molto aggressivi sia quando è necessaria la collaborazione fra di loro, sia quando essi mettono fine a un'aggressione intraspecifica attraverso rituali che inibiscono l'uccisione.<sup>20</sup>

L'aggressione intraspecifica fra animali molto aggressivi come i rettili, precisa Lorenz, risale a milioni di anni fa ed è quindi un fenomeno che precede di gran lunga l'esperienza dell'amore e dell'amicizia. Il rapporto amicale sembra essersi affermato fra pesci ossei, uccelli e mammiferi solo agli inizi dell'era mesozoica. È quindi possibile che l'aggressione intraspecifica si sia realizzata in assenza del suo grande "antagonista": il rapporto d'amore. Ma, aggiunge Lorenz, l'inverso è inconcepibile, poiché non esiste un solo essere vivente che sia capace di amicizia e nello stesso tempo manchi di aggressività: "non c'è amore senza

aggressione”.<sup>21</sup> La massima vale non solo per gli animali, ma anche e soprattutto per gli uomini. Si può dimostrare, scrive Lorenz, che fra il comportamento delle oche selvatiche e quello degli uomini ci sia molto più che una generica affinità, poiché risulta che

regole altamente complesse del comportamento, come ad esempio l'innamorarsi, l'amicizia, l'ambizione del rango, la gelosia, l'afflizione sono non solo simili nell'oca selvatica e nell'uomo, ma addirittura eguali sin nei minimi particolari. Questo dimostra con certezza che ognuno di questi istinti svolge una funzione molto ben determinata ai fini della conservazione della specie e dimostra anche che la funzione conservatrice è nell'oca selvatica e nell'uomo del tutto eguale (o quasi). È così che si è molto probabilmente stabilizzata nel tempo la corrispondenza fra i loro comportamenti.<sup>22</sup>

Non è il caso di commentare analiticamente queste apodittiche asserzioni del fondatore dell'etologia. È chiaro che Lorenz fa perno su un'idea di aggressività umana che postula l'esistenza di un "istinto di aggressione" inteso come una forma specifica di energia endogena che si accumula in seno all'individuo per poi esplodere.<sup>23</sup> Basterà dire che la nozione di "istinto di aggressione", inteso come una fonte interiore di energia specifica, oggi è per lo più considerata di scarso valore euristico.<sup>24</sup>

Sarà sufficiente in questa sede richiamare alcune osservazioni di Erich Fromm, presenti nel suo *The Anatomy of Human Destructiveness*. Il suo rilievo critico più incisivo riguarda il fatto che Lorenz, pur essendo uno studioso di eccezionale esperienza circa il comportamento degli animali, soprattutto di quelli inferiori come le oche selvatiche, dà prova di una mediocre competenza come antropologo.<sup>25</sup> L'argomento che

Lorenz adotta per sostenere le sue tesi è il rapporto di “analogia” che egli ritiene esistente fra il comportamento degli animali e quello degli uomini. Ma l’analogia non prova quasi nulla sul piano scientifico, come è noto a chiunque si occupi minimamente di epistemologia.<sup>26</sup> E questo sembra tanto più vero per il tentativo che Lorenz fa di stabilire una relazione sistematica di analogia fra il comportamento di pesci e uccelli in cattività e quello di alcuni soggetti umani da lui osservati a grandi linee.

Più precisamente, Lorenz stabilisce una stretta analogia fra l’altruismo che gli uomini praticano in obbedienza alla “legge morale” e la sensibilità di oche, pesci e cani che, egli sostiene, sono anch’essi capaci di amore, di amicizia e di altruismo.<sup>27</sup> A parte il fatto che Lorenz dà per scontata l’esistenza di una “legge morale” riconosciuta come tale dall’intera umanità, è chiaro che la sua argomentazione analogica è irrilevante, come lo stesso Nikolaas Tinbergen ha autorevolmente argomentato.<sup>28</sup> Altrettanto si può dire per l’altra tesi sostenuta da Lorenz, secondo la quale, come abbiamo visto, i rapporti di amicizia si realizzano soltanto fra gli animali molto aggressivi e il vincolo è tanto più saldo quanto più aggressiva è la specie animale alla quale essi appartengono. La solenne sentenza “non c’è amore senza aggressione”, ha scritto severamente Fromm, è “una dichiarazione con le ali che non è sostenuta da alcuna prova per quanto riguarda l’amore umano ed è contraddetta da gran parte degli eventi osservabili” per quanto riguarda il comportamento degli animali.<sup>29</sup> Una prova inconfutabile in questo senso sono le cure materne e parentali, che risultano tanto generose quanto estranee a qualsiasi rapporto aggressivo.

Se, come è probabile, Fromm ha ragione, allora si



può concludere che Lorenz è poco attendibile in quanto analista del comportamento umano. La dottrina della stretta connessione fra l'aggressività e l'amore è in Lorenz tanto lontana dall'evidenza empirica quanto lo è dal tema della paura, un tema che dovrebbe essere posto al centro di qualsiasi ricerca antropologica che riguardi l'aggressività. Lorenz, in dialogo con le sue anatre e le sue oche selvatiche, sembra ignorare la fragilità dell'uomo, la sua estraneità al mondo, il suo eccesso pulsionale, la sua lotta per la vita e, non ultime, la paura e l'angoscia che lo assediano in quanto soggetto particolarmente emotivo.

Ma Lorenz sembra anche dimenticare che l'uomo, a differenza di tutti gli animali, fa strage dei suoi simili. Egli mostra di ignorare, ad esempio, che dagli inizi dell'Ottocento alla prima metà del Novecento, oltre 150 milioni di uomini sono morti in guerre e in altri feroci conflitti, quasi tutti esplosi in Europa.<sup>30</sup> È il caso di osservare che un aspirante antropologo che ha dedicato centinaia di pagine al tema dell'aggressione non avrebbe dovuto ignorare che l'*homo sapiens* è un primate sanguinario. E avrebbe dovuto quindi riconoscere che l'aggressività umana, lungi dall'essere un bene, è un male di cui è naturale avere non solo paura ma anche terrore.<sup>31</sup>

3. *Il culto idolatrico dell'evoluzionismo darwiniano.*  
Come abbiamo visto, con una serie di ingegnose elaborazioni Lorenz ha attribuito a ogni forma di aggressione umana, compresi l'assassinio e la tortura, il profilo di un istinto di lontanissime origini. La paura, la sofferenza, il terrore degli individui e dei gruppi non hanno per Lorenz un particolare rilievo perché dal suo punto di vista tutte le forme di aggressione scaturi-

scono da una comune sorgente filogenetica che alimenta nello stesso tempo la violenza e l'amore.

A questo punto è forse opportuno mettere in piena evidenza il fatto che Lorenz ha fondato la sua dottrina sulla base di un'entusiastica adesione al pensiero di Charles Darwin,<sup>32</sup> un'adesione che Fromm, ancora una volta ironicamente, ha chiamato "idolatria dell'evoluzione".<sup>33</sup> In realtà, non è possibile cogliere il senso antropologico e filosofico-politico dell'ottimismo di Lorenz senza tener conto del suo atteggiamento quasi religioso nei confronti del darwinismo, assunto come una verità assoluta. Detronizzato il dio creatore, la dea "Evoluzione" era assunta in poco tempo a un ruolo sostitutivo e Darwin si era affermato, ben al di là delle sue intenzioni, come il profeta che aveva rivelato la verità ultima sull'origine dell'uomo: l'evoluzione attraverso la selezione naturale. L'evoluzione era ormai il nucleo indiscusso di un complesso sistema di orientamento teorico e di devozione spirituale, al punto che, non solo nel caso di Lorenz, il darwinismo era diventato oggetto di una adorazione quasi idolatrca.<sup>34</sup> Ha scritto Lorenz in *Das sogenannte Böse*:

Già Darwin aveva formulato la domanda circa il valore della lotta per la conservazione della specie e aveva trovato una risposta convincente: per la specie e per il suo futuro è sempre vantaggioso che sia il più forte a conquistare i territori in contesa e ad assicurarsi la riproduzione.<sup>35</sup> [...] Sappiamo che nell'evoluzione dei vertebrati il legame dell'amicizia e dell'amore individuale fu una invenzione storica creata dal "grandi costruttori" quando sorse la necessità che due o più individui di una specie aggressiva convivessero pacificamente e collaborassero per un obiettivo comune.<sup>36</sup> [...] Da questo deriva l'ovvia esigenza di amare tutti i nostri fratelli umani senza badare alle singole persone. Questa esigenza

non è nuova. La nostra ragione riesce ad afferrarne la necessità e la nostra sensibilità coglie la sua sublime bellezza e tuttavia non riusciamo a soddisfarla. Ma i “grandi costruttori” lo possono fare. Io credo che lo faranno, perché credo nella potenza della ragione umana, credo nella potenza della selezione naturale e credo che la ragione guidi a una ragionevole selezione.<sup>37</sup>

Questo lungo brano, che sembra concludersi con una vera e propria dichiarazione di fede, è molto utile perché chiarisce in particolare due aspetti fondamentali del pensiero di Lorenz:

– in primo luogo, Lorenz ritiene che l’obiettivo dell’aggressività intraspecifica sia anzitutto la conservazione delle singole specie e in particolare la conservazione della specie umana.<sup>38</sup> Lorenz non solo dichiara di condividere la tesi sostenuta da Darwin, secondo la quale è sempre vantaggioso, per garantire il futuro di una specie, che a vincere siano i più forti. Oltre a questo, la vittoria del più forte è per lui, come per Darwin, un obiettivo irrinunciabile perché corrisponde alla logica selettiva del processo di evoluzione e di mutazione della specie umana: un processo indispensabile per il raggiungimento dei massimi scopi dell’umanità;

– in secondo luogo, l’idea che i processi di selezione e di mutazione debbano essere intesi come “i grandi costruttori” del mondo intero<sup>39</sup> risente indubbiamente del pregiudizio filoccidentale caratteristico di Darwin. Non andrebbe infatti dimenticato che Darwin, nel suo libro *The Descent of Man*,<sup>40</sup> aveva posto in risalto le notevoli differenze esistenti tra gli uomini di razza diversa e aveva descritto i neri e gli aborigeni australiani come molto simili ai gorilla. E aveva anche previsto che tutte le “razze selvagge” sarebbero state rapidamente eliminate dalle “razze civilizzate”.

È dunque inevitabile concludere che il darwinismo,

così come è stato praticato e predicato da Lorenz, è una sorta di futurismo etologico che sottovaluta o, più spesso, ignora del tutto i fattori psicologici, sociali, politici ed economici che sono determinanti per la comprensione non solo dell'aggressività umana e della paura, ma dello stesso sviluppo storico dell'umanità e delle sue interminabili tragedie.<sup>41</sup>

### *L'etologia della guerra*

Le tesi che Konrad Lorenz ha sostenuto nei suoi scritti sull'aggressività umana sono state difese, riproposte e in parte ripensate dal suo discepolo Irenäus Eibl-Eibesfeldt in una lunga serie di pubblicazioni. Ma, a parte alcuni imponenti volumi dedicati ai fondamenti dell'etologia e all'etologia umana, i testi di Eibl-Eibesfeldt che ci riguardano da vicino sono *Liebe und Hass* e *The Biology of Peace and War*, scritti rispettivamente nel 1971 e nel 1979.<sup>42</sup>

In *Liebe und Hass* Eibl-Eibesfeldt si occupa estesamente dei meccanismi associativi e cioè dei processi naturali che si oppongono all'aggressività e che, "fra amore e odio", fondano le aspettative umane di un futuro di maggiore concordia. Per Eibl-Eibesfeldt la rottura aggressiva della solidarietà e l'attrazione sociale di natura simpatetica sono una sola unità funzionale nei vertebrati superiori e anzitutto nell'uomo.<sup>43</sup> In altre parole, il comportamento aggressivo e il comportamento altruistico degli uomini non si contrappongono ma si bilanciano, perché sono entrambi programmati attraverso adattamenti filogenetici. E dunque sia l'aggressività, sia l'altruismo disciplinano la condotta civile e morale degli uomini. Non sono l'educazione e l'esperienza diretta che programmano la

generosità altruistica: gli uomini sono “buoni per disposizione”. La tendenza alla collaborazione solidale e all’assistenza reciproca sono innate come le modalità concrete del “contatto amichevole”.<sup>44</sup>

In questo quadro – sostiene Eibl-Eibesfeldt – anche la paura ha una sua notevole efficacia associativa nella misura in cui per un verso stimola i soggetti individuali a proteggersi a vicenda, e per un altro induce allo scatenamento dell’aggressività sul piano collettivo. Non è un caso che la paura diffusa in una comunità organizzata, aggiunge Eibl-Eibesfeldt, venga molto spesso sfruttata opportunisticamente sia da uomini politici che da autorità religiose. Gli uomini politici in particolare diffondono intenzionalmente un senso di paura in presenza di una possibile situazione di disordine sociale, o di un eventuale intervento nemico. E lo fanno al fine di imporre duramente l’ordine politico come il solo strumento in grado di ridurre la paura, di contenere l’odio e di garantire la sicurezza.<sup>45</sup> L’importante funzione svolta dalla paura anche fra gli animali – sostiene *ex abrupto* Eibl-Eibesfeldt, riproponendone una nozione elementare à la Lorenz – è evidente anche dal comportamento ripetitivo e abitudinario dei criceti:

Se osserviamo un giovane criceto che per la prima volta lascia la tana, constatiamo che in primissimo luogo impara a memoria la via di fuga verso la tana, continuando a lungo a ritornare indietro verso di essa e solo poco a poco estendendo il suo raggio d’azione. E se poniamo un criceto adulto in un territorio a lui estraneo cercherà subito di orientarsi e, non diversamente dal criceto giovane, farà in modo di apprendere anzitutto la via della tana.<sup>46</sup>

Ma il tema di maggiore rilievo elaborato da Eibl-Eibesfeldt riguarda l’aggressività umana nella sua for-

ma più sanguinaria e devastante: la guerra. Il suo obiettivo, sicuramente molto ambizioso, è quello di utilizzare e sviluppare le tesi di Lorenz relative all'aggressività intraspecifica sino a concepire una vera e propria "etologia della guerra". E la nozione di "pseudospeciazione culturale" (*cultural pseudospeciation*) è appunto l'ideazione teorica che fa da perno all'etologia della guerra elaborata da Eibl-Eibesfeldt in *The Biology of Peace and War*.<sup>47</sup>

Il presupposto teorico è anche in questo caso post-darwiniano: come esistono delle leggi funzionali dell'evoluzione filogenetica, così, sostiene Eibl-Eibesfeldt, esiste l'"evoluzione culturale". Sotto l'influenza di pressioni selettive analoghe a quelle dell'evoluzione biologica, i gruppi umani di cultura diversa si separano gli uni dagli altri come se fossero specie diverse e quindi si insediano in aree territoriali diverse e rigidamente separate. Da qui deriva appunto la nozione di "pseudospeciazione" con riferimento a gruppi umani differenziati – con lingue, consuetudini, credenze religiose, abitudini sessuali e tradizioni profondamente diverse – che si separano gli uni dagli altri come se fossero realmente specie diverse.

L'identità non solo culturale ma anche antropologica di ciascun gruppo si fonda sulla tendenza innata dell'*homo sapiens* a delimitare il proprio territorio e a difenderlo collettivamente contro gli stranieri, considerandoli come non-uomini o come uomini inferiori.<sup>48</sup> È dunque l'aggressività fra i diversi gruppi culturalmente differenziati e fra loro tendenzialmente nemici che secondo Eibl-Eibesfeldt si traduce in guerra guerreggiata, pesantemente distruttiva. Ma la guerra distruttiva, in quanto sviluppo dell'aggressività intraspecifica fra pseudo-specie umane, deve essere considerata, secondo il discepolo di Lorenz, come un feno-

meno che accelera l'evoluzione biologica e culturale dell'*homo sapiens*. Essa deve essere quindi accolta come sostanzialmente positiva, oltre che totalmente diversa dalla criminalità.<sup>49</sup>

L'etologia umana di Lorenz e di Eibl-Eibesfeldt si affianca dunque a molte altre dottrine bellicistiche nel tessere un elogio della guerra: la guerra non è affatto una degenerazione e non è per nulla un assassinio. La guerra – essi sostengono – non deriva né da istinti devianti, né dal sadismo o da altre disfunzioni patologiche. Nonostante le stragi e le immani sofferenze che comporta, la guerra favorisce lo sviluppo sia dell'intelligenza che della generosità umana.<sup>50</sup> Oltre a questo, la guerra avrebbe solide radici biologiche, poiché alla sua base sta la predisposizione innata degli uomini per le azioni aggressive. E a ciò si aggiunge, secondo Eibl-Eibesfeldt, la repulsione, anch'essa innata, che induce gli uomini a respingere gli estranei come se fossero pseudo-ominidi. In sostanza, sul piano etologico la guerra deve essere considerata come ciò che di più naturale possa verificarsi nei rapporti fra gli uomini. In *The Biology of Peace and War* si legge che

il fatto che alla controparte spesso non venga riconosciuta la natura di uomo, sposta il conflitto al livello di una contesa fra specie diverse. Al filtro di norme biologiche, che anche nell'uomo è un freno alla distruttività, viene sovrapposto un filtro di norme culturali che impone di uccidere. Ciò che è importante chiarire è che la guerra distruttiva è il risultato dell'evoluzione culturale e non si tratta di un fenomeno patologico, come è stato sostenuto più volte, poiché essa assolve funzioni importanti. La guerra, esasperando le condizioni selettive, ha anche accelerato l'evoluzione biologica e quella culturale: ciò vale sia per il rapido sviluppo del cervello sia per lo sviluppo del comportamento altruistico.<sup>51</sup>

A questo punto è perfettamente chiaro che Eibl-Eibesfeldt riproduce in larga parte la lezione etologica del suo maestro, sia disegnando un'immagine elementare della paura umana sia, e soprattutto, presentando la guerra come un ovvio, fisiologico sviluppo dell'aggressività dell'uomo, come se fosse una sorta di necessità biologica. Per Eibl-Eibesfeldt la guerra può essere vista come l'esito inevitabile di una umanità acculturata che si diffonde nel mondo assumendo caratteristiche differenziate. È del tutto naturale che le diversità culturali che caratterizzano popolazioni che non si riconoscono come appartenenti a un'unica specie conducano alla guerra, anche nelle sue forme più distruttive e sanguinarie. E per Eibl-Eibesfeldt è non solo naturale ma addirittura positivo sul piano dell'evoluzione naturale che le popolazioni che usano una lingua diversa, che non praticano gli stessi culti, che sono insediate in territori separati, usino la guerra come un dispositivo culturale di mantenimento delle distanze dagli estranei.

Ma è altrettanto chiaro che il modello di guerra al quale si riferiscono i due autorevoli esponenti dell'etologia tedesca è lontano mille miglia dal tipo di guerre che hanno insanguinato il mondo negli ultimi due secoli, facendo strage di decine di milioni di persone innocenti. Si è trattato di guerre motivate da ben altro che il fastidio di avere accanto, al di là dei propri confini, popolazioni di estranei, responsabili del gravissimo torto di essere appunto degli estranei. Basterebbe pensare alle due ultime guerre mondiali che sono state combattute soprattutto da tedeschi, inglesi, statunitensi, russi, francesi, italiani, jugoslavi. Tutto si può dire meno che questi combattenti si considerassero membri di specie diverse, lontane per costumi, cultura, credenze religiose e che si aggredissero mortalmente per questa ragione.



In realtà, se si adotta un approccio minimamente realistico, le motivazioni effettive di queste guerre sono agevolmente individuabili in interessi di carattere economico, strategico, egemonico, ideologico. E se si pensa alle guerre scatenate negli ultimi decenni dagli Stati Uniti d'America, non si può che imputarle a un progetto di occupazione neoimperialistica del Medio Oriente e dell'Asia centrale e di controllo armato dell'intero pianeta grazie alle centinaia di potentissime basi militari di cui essi dispongono.<sup>52</sup> E non si dovrebbe dimenticare il fenomeno terroristico che negli ultimi decenni ha invaso il mondo e che nulla ha a che fare con il fastidio provocato dai "vicini di casa".<sup>53</sup> E si pensi infine alla strage di Hiroshima e Nagasaki che non ha alcun nesso esplicativo con l'"etologia della guerra" di Irenäus Eibl-Eibesfeldt e del suo maestro.

A conclusione di queste riflessioni, ritengo che si possa dichiarare che la disciplina etologica, sicuramente di grande utilità come strumento di analisi comparativa del comportamento degli animali, è scarsamente attendibile come "etologia umana" e lo è ancora meno come "etologia della guerra". È il caso di augurarsi che in un futuro prossimo la ricerca etologica stabilisca un rapporto più costruttivo con l'antropologia filosofica e le altre scienze dell'uomo.

### *Un uomo che uccide un altro uomo*

Bastano poche parole per concludere questo capitolo. Nell'esperienza umana la paura, l'aggressività, la guerra e la morte sono strettamente connesse fra loro, mentre non lo sono per nulla con l'amicizia, la gioia e l'amore. Nei conflitti intraspecifici fra animali accade molto di rado che l'aggressività sia talmente violenta

da provocare la morte. La vita dell'avversario sconfitto viene rispettata perché gli animali non sanno che cosa sia la guerra e quasi certamente non sanno che cosa sia la morte. Al contrario, in particolare negli ultimi secoli, sembra che gli uomini abbiano imparato a non risparmiare la vita degli avversari sconfitti. Oggi si usano armi da guerra che normalmente fanno strage sia dei nemici combattenti, sia – e soprattutto – di migliaia e talora di centinaia di migliaia di civili non combattenti. Sembra dunque corretto pensare che anche nel più violento conflitto fra animali la paura di morire sia marginale o del tutto inesistente, mentre la morte è lo spettro terroristico degli uomini in guerra.

L'antropologo e filosofo Arnold Gehlen sembra aver colto lucidamente e realisticamente le ragioni profonde della paura umana e della stretta connessione fra paura, fragilità e aggressività. Altrettanto non si può dire di chi, nel solco di un miope ottimismo evoluzionistico, ha definito l'aggressività e la guerra come *das sogennante Böse*, come un male erroneamente considerato tale, un male che non fa paura a nessuno, un male che non ha alcun rapporto con la nostra morte. Chi pensa così sembra aver dimenticato che la guerra è in primo luogo un uomo che uccide un altro uomo.

### 3. Il governo della paura

#### *La paura del Leviatano*

Deposte le lenti del creazionismo teologico-metafisico e messa da parte l'idolatria darwiniana, un'antropologia realistica non può che dare rilievo alla fragilità, all'insicurezza e alla paura come caratteristiche della condizione umana. Le ricerche antropologiche e le riflessioni filosofiche che abbiamo sinora preso in esame ne sono una prova difficilmente contestabile. Assai prima che "animali razionali" e soggetti virtuosi, gli uomini sono "esseri carenti", inclini all'emotività, all'angoscia, all'infelicità, oltre che alla violenza e allo spargimento del sangue. Nessun essere vivente ha mai fatto strage dei suoi simili come è impegnato a fare da millenni il cosiddetto *homo sapiens*, e come continua a fare ancora oggi, del tutto incapace di progettare un mondo pacifico.

E tuttavia si deve riconoscere, come ha sostenuto Arnold Gehlen, che proprio la fragilità, l'insicurezza e la paura hanno stimolato nell'uomo un'elevata creatività e una passione esplorativa.<sup>1</sup> Lo prova in particolare la ricchezza delle sue prestazioni intellettuali: la scienza, la tecnica, la cultura, la fantasia. E non si può trascurare uno degli aspetti di maggiore rilievo della

creatività umana: la vocazione a “strutturare” i rapporti collettivi dando vita a istituzioni capaci di garantire l’ordine attraverso l’esercizio del potere. Lo Stato nazionale è la moderna istituzione che si è affermata in Occidente alla fine della società medievale all’insegna di una volontà sovrana di aggregazione politica. E qui sta probabilmente anche la radice della rivendicazione di libertà e di eguaglianza che negli ultimi secoli ha caratterizzato le esperienze politiche più evolute, inclusa quella che a metà del secolo scorso ha preso il nome di *Welfare state*.

Per affrontare il tema della paura da un punto di vista politico è ovvio che l’autore di riferimento debba essere Thomas Hobbes, l’autore che per primo ha rotto i ponti con la tradizione aristotelico-tomistica e che ha preso le distanze anche dalla riflessione groziana. In Hobbes, come è noto, lo stato di natura è una metafora che fa riferimento a una guerra ipotetica di tutti contro tutti. Ma si tratta di una metafora che ha uno stretto rapporto con una vicenda storico-antropologica concreta. Il modello teorico che Hobbes mette a punto è legato all’esperienza della paura da lui personalmente vissuta nel corso delle guerre di religione.

In questo contesto è comprensibile che Hobbes abbia fatto della paura il filo conduttore della sua antropologia politico-filosofica. Egli ha concepito l’istituzione di un potere sovrano – il Leviatano – sulla base della realistica convinzione che l’indole degli uomini è tale che “se non vengono trattenuti dalla paura di un potere comune, non si fidano l’uno dell’altro e si temono a vicenda”.<sup>2</sup> Si tratta di una sorta di sdoppiamento funzionale della paura: per un verso ciascun soggetto umano ha paura di tutti gli altri, e per un altro verso i soggetti umani hanno timore del potere supremo del Leviatano e ubbidiscono rigorosa-

mente ai suoi comandi per evitare di essere sottoposti alle sue pene.<sup>3</sup>

Se il potere sovrano è assente o è debole, si scatena quello che in *De cive* Hobbes ha chiamato *bellum omnium contra omnes*. Si accende allora una lotta mortale poiché ciascuno ha paura dell'altro: ha paura di essere derubato dei suoi beni e soprattutto di essere ucciso. La competizione per la ricchezza, per l'onore, per il comando o per altre finalità egoistiche induce gli uomini alla contesa, all'inimicizia, alla guerra. La via maestra che porta ogni individuo alla realizzazione dei propri desideri è l'istinto di autoconservazione e quindi la lotta per sottomettere, respingere, uccidere gli avversari pericolosi per la propria sopravvivenza. Per di più – sottolinea Hobbes – ogni uomo non è mai del tutto soddisfatto poiché il bisogno si ripropone costantemente: “l'oggetto del desiderio umano non è di gioire una sola volta e per un istante, ma di assicurarsi per sempre il conseguimento del futuro desiderio”.<sup>4</sup>

Si potrebbe sostenere che nell'esemplare geometria della paura in cui consiste in larga parte la teoria politica hobbesiana è implicitamente enunciata una sorta di legge di conservazione sia del potere che della paura e di una loro perenne corrispondenza. Per un verso il potere originario al quale gli individui abdicano attraverso il *pactum subiectionis* riemerge concentrato nella forma della *potestas absoluta* del Leviatano.<sup>5</sup> Per un altro verso la paura che è stata assimilata dalla funzione autoritaria e protettiva del Leviatano viene, per così dire, neutralizzata ma non soppressa. Essa ricompare come capacità del “dio mortale” di produrre ordine e disciplina incutendo paura. *Metus hominis* e *metus reipublicae* si implicano e si condizionano a vicenda.<sup>6</sup> Il paradosso del potere politico centralizzato e assolutista è appunto la sua capacità di

contenere la paura diffondendo paura, come ha ben visto il realismo politico di Hobbes e di Machiavelli<sup>7</sup> e, a suo modo, anche quello di Nietzsche.<sup>8</sup>

L'assunto di fondo di Hobbes è dunque lo stretto, inscindibile rapporto fra la paura e la politica, dove per paura si deve intendere anzitutto l'insicurezza collettiva e per politica il controllo autoritario e assolutista di tale insicurezza. È quindi chiaro che per Hobbes la funzione specifica dello Stato è quella di distribuire fra gli individui contraenti, assieme al vantaggio di un certo grado di sicurezza, i rischi della coesistenza, applicando a questo fine regole rigorose e indiscutibili. Ovviamente l'obiettivo della sicurezza non ha alcuna connessione con la morale o con la religione, così come non ne ha con la giustizia, la libertà e l'egualianza. Ogni uomo è giudice di se stesso e il Leviatano è giudice di tutti.

La sicurezza non è altro che il risultato della gestione autoritaria dell'ordine pubblico e dell'ubbidiente subordinazione degli individui alla volontà del Leviatano che garantisce loro l'ordine e la pace. Si tratta dunque del modello politico che si è affermato nei primi secoli dell'epoca moderna come il prototipo dello Stato occidentale, sia nelle sue vesti esplicitamente autoritarie, sia nelle vesti liberaldemocratiche della cosiddetta "rappresentanza popolare": una rappresentanza assai celebrata ma nei fatti molto incerta e discutibile, come fra gli altri Max Weber, Joseph Schumpeter e Hans Kelsen hanno autorevolmente sostenuto.<sup>9</sup> E ancora oggi, a cavallo della rivoluzione tecnologica e telematica e della crescente complessità politica e sociale che essa comporta, la massima *homo homini lupus* non sembra aver perso la sua attualità.

Può sembrare strano, ma è con Hobbes e solo con Hobbes che in Occidente la nozione di paura ha as-

sunto un ruolo significativo nell'ambito della filosofia politica e, sia pure tardivamente, della sociologia del diritto. Non sono comunque molti gli autori che, nella scia di Hobbes, hanno affrontato il tema del rapporto fra la paura, la politica e il diritto. Fra questi merita di essere ricordato almeno Guglielmo Ferrero.

Di Ferrero è doveroso citare uno dei suoi testi di maggiore impegno teorico, *Pouvoir. Les génies invisibles de la Cité*, nel quale egli sostiene, con riferimento alle principali rivoluzioni francesi, che la paura è l'epicentro del potere politico.<sup>10</sup> La paura, quando assume forme collettive, può essere un fattore di progresso o di regresso, ma, se controllata dal potere politico, è comunque uno dei motori delle società. Per Ferrero il potere è la massima espressione della paura e chi esercita il potere è costretto a usare la violenza contro coloro che non obbediscono rigorosamente alle leggi e ai suoi comandi. Chi detiene il potere deve incutere paura e usare la paura come insostituibile strumento di governo. Scrive Ferrero:

il potere è la manifestazione suprema della paura che gli uomini fanno a se stessi, malgrado gli sforzi che compiono per liberarsi della paura medesima. [...] Se è vero che i soggetti hanno sempre paura del potere a cui sono sottoposti, il potere ha sempre paura dei soggetti a cui comanda. [...] L'intima natura del principio di legittimità è la facoltà di esorcizzare la paura: è la paura misteriosa e reciproca che insorge sempre tra il potere e coloro che ne sono sottoposti.<sup>11</sup>

L'uomo, aggiunge Ferrero, vive da sempre "al centro di un sistema di terrori, in parte naturali, in parte creati da lui stesso".<sup>12</sup> Alcune delle sue paure lo accompagnano dalla notte dei tempi, altre sono frutto delle differenti epoche storiche. Si potrebbe dire che

per Ferrero i tempi cambiano, la sensibilità umana può cambiare, ma la paura non cambia mai.

### *La regolazione giuridica della paura*

La ricerca politico-giuridica che nel Novecento è stata dedicata al tema della paura si deve all'uso degli strumenti analitici della *General System Theory*. E si deve anche al contributo di alcuni suoi cultori particolarmente sensibili ai problemi della politica e del diritto. Fra questi, accanto al biologo Ludwig von Bertalanffy, che della *General System Theory* è stato il fondatore, emergono David Easton, Karl Wolfgang Deutsch e in particolare Niklas Luhmann.<sup>13</sup>

L'opera di Luhmann è una sfida nei confronti di qualsiasi concezione sociologica che presenti un impianto umanistico o behavioristico. Il suo "funzionalismo sistemico" non solo si presenta come una nuova sociologia, ma pretende di essere anche un vero e proprio paradigma scientifico che si serve della *General System Theory*.<sup>14</sup> Luhmann la usa per elaborare una dottrina dell'evoluzione sociale che si fonda essenzialmente su categorie sistemiche come, fra le molte altre, le nozioni di "complessità" e di "riduzione della complessità".<sup>15</sup> Nello stesso tempo Luhmann risente, soprattutto nelle sue prime opere, dell'influenza di Arnold Gehlen che gli ispira l'idea della complessità del mondo e della necessità di disarticolare i sistemi sociali di cui l'umanità è composta.<sup>16</sup>

*L'homo sapiens* – sostiene Luhmann – può vantare una particolarissima capacità: quella di limitare la pericolosità dell'ambiente naturale riducendone la complessità e quindi limitandone i rischi e i pericoli. I gruppi umani non si adattano al proprio ambiente affi-



dandosi alla ripetizione abitudinaria di comportamenti collettivi, come fanno gli animali superiori.<sup>17</sup> L'uomo si impegna a plasmare l'ambiente attraverso una libera produzione di protesi strumentali e di strutture selettive. La paura è la reazione di ciascun soggetto di fronte alla varietà degli eventi che possono verificarsi in un mondo molto pericoloso. E per un altro verso la paura collettiva giustifica il ricorso alla violenza nei confronti di singoli soggetti ritenuti altrettanto pericolosi.

Il soggetto umano – sottolinea Luhmann – vorrebbe introdurre sempre nuovi elementi di stabilità e di ordine nel flusso caotico dei fenomeni ambientali e sociali, ma avverte che entro il ventaglio del possibile ci sono comunque, inesorabili, l'aggressività, la violenza, la possibilità di essere uccisi. La sopravvivenza della stessa specie umana non è garantita da alcuna legge naturale: nel lungo periodo la vita è minacciata sempre più dalla deriva dell'universo intero verso un massimo di entropia. Gli uomini interpretano perciò il loro stress difensivo – e la loro paura – come “contingenza” (*Kontingenz*)<sup>18</sup> e cioè come vulnerabilità, disordine, imprevedibilità, delusione, provvisorietà, fragilità, congiuntura, in una parola come “rischio”.<sup>19</sup>

L'organizzazione politica – presente in forme più o meno articolate e complesse in tutti i gruppi umani in grado di stabilizzarsi e di riprodursi – è la replica collettiva più efficace che l'uomo abbia escogitato per “regolare la paura” (*Gefährdung einstellen*).<sup>20</sup> Reagendo alle situazioni di rischio, il sistema politico dà vita a strutture giuridiche che hanno la funzione di tenere il gruppo sociale in equilibrio, rimuovendo e rendendo meno visibili le fonti della paura, anzitutto i rischi mortali come, fra i molti altri, le malattie contagiose, la fame, la criminalità, la violenza omicida. Sotto questo

profilo il diritto moderno – in particolare il diritto nell’ambito dello “Stato di diritto” europeo – può essere interpretato come un meccanismo omeostatico di alleggerimento della paura. L’ordinamento giuridico attenua l’impatto della paura favorendo la conservazione di un equilibrio interno allo Stato nella distribuzione dei rischi. Mentre la paura è dovuta alla percezione da parte dei cittadini dei rischi che li minacciano, l’omeostasi giuridica è il rilassamento della tensione emotiva che è dovuta alla percezione della pericolosità dell’ambiente. Il diritto soddisfa le aspettative di stabilità poiché contribuisce a controllare e a prevenire i pericoli provenienti dall’ambiente sociale.<sup>21</sup>

Secondo Luhmann il sistema politico-giuridico opera come una struttura normativa di selezione delle alternative. Il diritto seleziona dall’insieme degli eventi prevedibili un campo di possibilità più ristretto, rinforzandone la probabilità e rendendole oggetto di aspettative individuali e sociali o, al contrario, di timore. Sulla base di norme vincolanti *erga omnes* l’ordinamento giuridico vieta, impone, promuove o autorizza determinati comportamenti, sanzionando le condotte vietate con provvedimenti penali a carico dei soggetti responsabili. Il diritto penale, il sistema giudiziario, le istituzioni penitenziarie, la pena di morte – sostiene Luhmann – sono gli strumenti finalizzati al contenimento della paura. Alcuni eventi molto gravi – l’essere violentati, derubati, feriti, uccisi – vengono percepiti dai membri del gruppo come poco probabili perché essi ritengono che i responsabili di queste violazioni del diritto siano consapevoli delle pesanti sanzioni penali alle quali rischiano di andare incontro. I singoli cittadini proiettano quindi in un orizzonte molto lontano la possibilità che si verifichino eventi gravemente lesivi della loro integrità e non ne hanno quin-

di una particolare paura. Il diritto penale e l'ordinamento giudiziario hanno dunque l'effetto di attenuare il timore di improvvise alterazioni dell'ambiente sociale, in particolare se dovute a catastrofi politiche, stragi, carneficine, rapine, furti e così via.<sup>22</sup>

La dialettica fra paura e sicurezza caratterizza senza eccezioni anche le istituzioni politiche più complesse: dalle organizzazioni internazionali agli Stati nazionali, ai partiti politici, ai movimenti eversivi, alla criminalità organizzata. Qui si afferma immanabilmente – sostiene Luhmann – una logica autodifensiva che tende a rendere il gruppo tanto più coeso, e quindi discriminante verso l'esterno e repressivo al proprio interno, quanto più alta è la percezione dei rischi globali in atto. Il diritto opera dunque in un ambito nel quale gli interessi particolaristici si intrecciano fra di loro e dove la dimensione pragmatica della riduzione dei rischi e della “regolazione della paura” prevale sulle ambizioni razionalistiche e formalistiche dei giuristi. Il diritto è un ordinamento del tutto convenzionale e pragmatico, istituito da un determinato gruppo politico, ben al di fuori di regole morali predefinite o considerate universali e da qualsiasi concezione dogmatica dell'ordinamento giuridico.<sup>23</sup>

Occorre aggiungere – scrive Luhmann – che una significativa offerta di protezione da parte dello Stato, o una incalzante richiesta di sicurezza da parte dei cittadini, corrispondono a una estesa percezione dei rischi presenti. E questo comporta non solo un incremento della protezione ma anche una riduzione delle libertà politicamente consentite. A una efficace protezione politica non può che corrispondere, oltre a una riduzione dei rischi, una notevole intensificazione dei controlli e una restrizione delle libertà.<sup>24</sup> Secondo Luhmann, il sistema politico e giuridico moderno, eserci-

tando il monopolio dell'uso legittimo della forza, produce quindi un duplice effetto: per un verso l'uso della forza genera fiducia collettiva e per un altro verso riduce la capacità dei singoli di difendersi autonomamente dall'aggressività e dalla violenza.<sup>25</sup>

È dunque piuttosto chiara l'idea funzionalistica che Luhmann ha della paura, della sua "regolazione" e del suo rapporto con le strutture politiche dello Stato e del diritto. "Regolare la paura" significa, à la Hobbes, garantire l'ordine pubblico attraverso strumenti repressivi capaci di tranquillizzare i cittadini e di convincerli che lo Stato è in grado di garantire, con i suoi mezzi repressivi, l'incolumità dei cittadini e la soddisfazione delle loro aspettative fondamentali. Ma è il caso di osservare che si tratta di una garanzia in larga parte "simbolica", poiché affida *tout court* al controllo poliziesco, alla repressione penale e alle pene carcerarie l'obiettivo della tranquillità e della sicurezza dei cittadini. Ed è sufficiente avere una qualche conoscenza dei problemi relativi alle procedure di controllo, di repressione e di sanzione penale degli apparati giurisdizionali per ritenere enfatica la promessa di una società "senza paura" e cioè senza incubi, tormenti, angosce, insicurezze quotidiane, disperazione.<sup>26</sup>

### *La paura e il Welfare state*

La rivisitazione del pensiero di Hobbes, di Ferrero e di Luhmann ha reso necessario ripercorrere il processo di formazione dello Stato moderno europeo. È stato inevitabile ripetere il lungo cammino che la nozione di paura ha percorso nell'arco di alcuni secoli, a partire dalla monarchia costituzionale d'Inghilterra sino alla formazione dello Stato liberaldemocratico e al

consolidarsi dello “Stato di diritto” o *rule of law*.<sup>27</sup> Ed è a questo punto che si profila un’ultima fase che ha avuto inizio dopo la seconda guerra mondiale: la graduale affermazione del *Welfare state*.

Nel Regno Unito la sicurezza sociale ha fatto un decisivo passo avanti grazie al contributo dall’economista William Beveridge. È stato suo merito la stesura nel 1942 del *Beveridge Report*, un documento che fra l’altro ha introdotto i preziosi concetti di “sanità pubblica” e di “pensione sociale”.<sup>28</sup> Un contributo di rilievo allo sviluppo di una nuova organizzazione politica si deve anche a Thomas Marshall.<sup>29</sup> Partendo da una nozione non formalistica di cittadinanza Marshall ha tracciato le linee di un sistema politico molto vicino a quello che nella seconda metà del Novecento sarebbe diventato, soprattutto nei paesi dell’Europa settentrionale, il *Welfare state*. Marshall non si è impegnato a discutere direttamente il tema del rapporto fra politica e paura, ma ha attribuito al suo modello di Stato le caratteristiche che il *Welfare state* avrebbe assunto di lì a poco: uno Stato impegnato a garantire il più possibile il benessere e la serenità di tutti i cittadini, a cominciare dai più deboli e poveri.

Nel saggio *Citizenship and Social Class*, del 1950, e in alcuni scritti successivi, Marshall ha rielaborato in profondità la nozione di “cittadinanza” sulla base di un’analisi della storia politica e sociale dell’Inghilterra, dalla rivoluzione industriale in poi. Per Marshall la cittadinanza moderna doveva essere una “cittadinanza sociale” e attribuire diritti e doveri ai nuovi ceti che emergevano grazie allo sviluppo della società industriale. Mentre le forme premoderne di appartenenza politica erano di natura elitaria ed esclusiva, sosteneva Marshall, la nuova cittadinanza doveva assumere un carattere aperto ed espansivo, estendendosi sul pia-

no civile, politico e sociale senza tuttavia smarrire la sua dimensione nazionale.<sup>30</sup>

La “cittadinanza sociale” avrebbe dovuto identificarsi con il diritto di tutti i cittadini a un identico grado di educazione, di benessere e di sicurezza. Ciò sarebbe stato possibile grazie all’organizzazione di un sistema scolastico e di servizi pubblici impegnati a garantire a tutti l’istruzione, la salute, la casa, le pensioni, le assicurazioni, su un piede di sostanziale eguaglianza e di convivenza paritaria. Nessuno avrebbe dovuto sentirsi messo ai margini, abbandonato, vittima della paura, costretto a difendersi da solo. In sintesi, il suo obiettivo essenziale era la riduzione dell’insicurezza, della paura e dei rischi che opprimevano i cittadini meno fortunati dal punto di vista della salute, dell’occupazione, dell’età e delle condizioni familiari.

A questo punto si intravede il livello politico ed economico che il *Welfare state* si sarebbe impegnato a raggiungere di lì a poco nel tentativo di regolare e ridurre la paura. Occorreva anzitutto sviluppare il cosiddetto Stato di diritto: uno Stato impegnato a imporre vincoli giuridici all’esercizio del potere in modo da garantire concretamente ai cittadini una serie di “diritti soggettivi”. Le libertà fondamentali, l’*habeas corpus*, la proprietà privata, l’autonomia negoziale, il suffragio universale erano aspettative e interessi costituzionalmente garantiti in quanto ritenuti veri e propri diritti. E non c’è dubbio che nella misura in cui questi diritti sono stati effettivamente sanzionati, lo Stato di diritto ha garantito un discreto livello di sicurezza individuale e collettiva.

Il *Welfare state*, a partire dal secondo dopoguerra, ha tentato di andare ben oltre lo Stato di diritto garantendo, sia pure in forme che sono state giudicate insufficienti, i cosiddetti “diritti sociali”: il diritto al la-

voro, il diritto all'istruzione e alla salute, un'ampia serie di prestazioni pubbliche di carattere assicurativo, assistenziale e previdenziale. Si può dire che il *Welfare state* si è fatto carico dei rischi – e quindi della paura – strettamente legati all'economia di mercato, fondata su una logica contrattuale che supponeva una notevole diseguaglianza economico-sociale fra i soggetti contraenti e la riproduceva senza limiti. In particolare, nella seconda metà del secolo scorso, il *Welfare state* ha tentato di limitare i rischi del mercato e di diffondere sicurezza con una serie di misure destinate a compensare attraverso servizi pubblici e prestazioni finanziarie i processi di discriminazione connessi alla logica del profitto.

E tuttavia un'opinione largamente condivisa oggi sostiene che il *Welfare state* stia attraversando una crisi molto seria, senza aver realizzato, se non in minima parte, gli obiettivi sociali che si era proposto. Ha scritto Norberto Bobbio:

La maggior parte dei diritti sociali è rimasta sulla carta. L'unica cosa che si può dire è che sono l'espressione di aspirazioni ideali cui dare il nome di "diritti" serve unicamente ad attribuire loro un titolo di nobiltà. [...] Solo genericamente e retoricamente si può affermare che tutti sono eguali rispetto ai tre diritti sociali fondamentali: al lavoro, alla salute, all'istruzione.<sup>31</sup>

Si ritiene, come vedremo nel prossimo capitolo, che la globalizzazione per un verso ha garantito il successo dell'economia di mercato, in particolare nelle sue modalità finanziarie, e per un altro verso ha eroso le strutture sociali e politiche degli Stati nazionali.<sup>32</sup> Altri autori – e sono la maggioranza – aderiscono alla tesi del *trade-off*, sostenendo che gli investimenti e le politiche assistenziali del *Welfare state* hanno ostacolato la

crescita economica. L'onere di un'ampia serie di rischi – si sostiene – deve essere posto a carico non dello Stato ma dei singoli cittadini, in particolare per i settori della sanità, dell'istruzione e delle pensioni, nei quali le prestazioni del bilancio pubblico tendono in molti paesi occidentali a una progressiva contrazione.

Nel frattempo la crescente instabilità dei mercati e l'evoluzione dei sistemi produttivi dei paesi più ricchi hanno contribuito a determinare una riduzione delle retribuzioni del lavoro e una diffusa incertezza e instabilità dei rapporti contrattuali.<sup>33</sup> Da qui, da una marea di solitudine e frustrazione, emerge una febbrile esigenza di sicurezza che investe uomini e donne prescindendo dalla loro posizione sociale, dal loro livello culturale e dalle loro credenze religiose. E la crescente aspettativa di protezione canalizza la paura nella richiesta di una politica duramente repressiva contro i "malvagi" e di un esercizio autoritario del potere contro i rischi del disordine e dell'anarchia. Anche in questo caso i potenti si servono della paura per realizzare i loro scopi e imporre la loro volontà.

### *Una rovinosa energia*

A conclusione di questo confronto fra il fenomeno della paura e il suo "governo" si può sostenere che si tratta di un tema molto delicato che è stato seriamente discusso da autori di rilievo. Occorre però aggiungere che la paura è stata oggetto di una serie di riferimenti di carattere politico che non hanno tenuto conto della sua dimensione psicologica, emotiva, sentimentale, in una parola "umana". Nei testi di Hobbes, di Ferrero e di Luhmann la paura è comparsa come se fosse un fenomeno di natura collettiva, se non addi-



rittura pertinente all'umanità come tale. Oggetto di attenzione quasi esclusiva è stato un problema politico: le masse impaurite possono rappresentare un pericolo per chi esercita il potere ed esige la loro subordinazione. Nel lessico sistemico di Luhmann "regolare la paura" significa garantire l'ordine pubblico usando strumenti repressivi capaci di convincere i cittadini che lo Stato è in grado di assicurare la loro integrità. Questo vale per Hobbes ("la paura è un nemico del Leviatano"), vale per Ferrero ("la paura è uno strumento di governo") e vale per Luhmann ("la paura è un rischio per l'ordine pubblico"). La sola eccezione, come abbiamo visto, è stata l'esperienza del *Welfare state*, in qualche modo preannunciata dal progetto di "cittadinanza sociale" con la quale Thomas Marshall intendeva ridurre la paura garantendo il benessere di tutti i cittadini, inclusi i poveri e gli sfruttati.

Restano comunque senza risposta alcuni interrogativi essenziali: come vincere la paura? È possibile vincere la paura? Se la paura – anzitutto la paura di morire – è inseparabile dalla condizione umana, che cosa fare per vincerla? È compito del potere politico tentare di reprimere la paura? O la paura è e resterà per un tempo infinito un'arma potentissima in mano a chi comanda? Joanna Bourke, nel suo *Fear: A Cultural History*, ha definito lucidamente la paura come una sorta di "rovinosa energia", come una "potente forza trainante" che trascina la storia umana e il cui spettro non può essere ignorato.<sup>34</sup> La spirale della paura è il simbolo di una condizione umana che finora nessuno è riuscito a rendere sicura, tantomeno con strumenti repressivi e sanzionatori che normalmente ottengono risultati opposti.



## 4. Potere e paura nel mondo globalizzato

### *La morte fa meno paura*

Questo capitolo, con il quale ho deciso di chiudere la mia rischiosa scorribanda fra i meandri della paura, toccherà un tema di particolare attualità: la paura nel mondo “globalizzato”. Sono molti gli autori occidentali che negli ultimi decenni si sono occupati del fenomeno della cosiddetta “globalizzazione”, spesso considerandola un prezioso sviluppo della rivoluzione industriale e della connessa “modernizzazione”.<sup>1</sup> Mi risulta però che nessuno degli studiosi più noti e stimati – con la sola eccezione di Zygmunt Bauman – ha trattato in termini specifici il tema “paura e globalizzazione”. Penso ad esempio ad Anthony Giddens, David Held, Ian Clark, Ulrich Beck, Jürgen Habermas, Michael Ignatieff, Amartya Sen. Questi studiosi hanno trascurato anche il drammatico problema del rapporto fra il potere e la paura nell’ambito dei processi di globalizzazione che investono gli Stati occidentali. E si tratta di un tema di incalzante emergenza pur non essendo affatto nuovo, come spero di essere riuscito a provare nel capitolo precedente, richiamandomi al pensiero di Hobbes e dei suoi fedeli epigoni.

Oltre a questo, penso che sia opportuno segnalare

un'altra sorprendente lacuna nelle prestazioni teorico-politiche degli autori che ho citato. Nonostante il profluvio di pagine che hanno dedicato al tema della globalizzazione, nessuno di loro ha prestato attenzione al rapporto fra la paura e il terrorismo internazionale. Persino Ulrich Beck, che si presenta con invidiabile disinvoltura come il più autorevole analista internazionale della "società del rischio", non è andato oltre qualche accenno.<sup>2</sup> La sua analisi del terrorismo si è conclusa con una deprecazione del mondo islamico e una esaltazione partigiana dei diritti umani e della democrazia.

Fatta questa premessa, penso che sia il caso di riprendere il filo del discorso con il quale ho chiuso il capitolo precedente. La tesi che intendo sostenere è che il processo di globalizzazione, promosso e sostenuto dalle massime potenze occidentali, ha diffuso nel mondo nuove forme di paura. Si tratta ovviamente di paure collettive, di difficile interpretazione, che richiederebbero analisi accuratissime sia delle radici culturali da cui nascono, sia dei contesti nazionali e internazionali entro i quali si esprimono. Mi limiterò a sostenere che negli ultimi decenni il fenomeno della paura collettiva ha non solo investito molti paesi occidentali, ma ha colpito anche le zone più povere del mondo, a cominciare dall'America centromeridionale per arrivare al continente asiatico, dopo avere attraversato l'Africa intera. Il tema centrale di queste pagine è dunque la diffusione di "paure globali" grazie all'affermarsi in una larga parte del mondo di un "potere globale".

Il fattore decisivo che sta al centro del "potere globale" è l'economia di mercato e il suo universalismo crescente. Dopo il crollo del comunismo e del "socialismo reale" lo scambio mercantile si è diffuso in ogni angolo della terra, operando sia come distributore di

ricchezza, sia come generatore di insicurezza e di paura. L'economia di mercato trionfa nelle mani dei ricchi, dei potenti e degli oppressori e nello stesso tempo alimenta la tragedia di milioni di poveri, di deboli, di oppressi, di veri e propri schiavi.<sup>3</sup> E si tratta di un fenomeno di oppressione e di sfruttamento i cui maggiori responsabili possono essere agevolmente individuati entro i confini dei paesi occidentali, anzitutto degli Stati Uniti d'America: le *élites* economico-politiche mondiali, i *fund managers* che oggi gestiscono un capitale complessivo che equivale al Pil del mondo,<sup>4</sup> le *corporations* televisive, le *law firms*, i "mercanti del diritto" con il loro machiavellismo giuridico,<sup>5</sup> le imprese internazionali del mercenariato militare e della sicurezza privata,<sup>6</sup> gli specialisti del *lobbying* presso i grandi centri sovranazionali del potere esecutivo.<sup>7</sup>

Ma la sopraffazione, nella sua espressione oggi più diffusa e violenta, come ha mostrato Luciano Gallino, si nasconde soprattutto nella deregolazione dei mercati finanziari.<sup>8</sup> La speculazione senza limiti dei movimenti dei capitali, l'affannosa ricerca di un immediato plusvalore, l'attività degli "investitori istituzionali" – le grandi banche d'affari, i fondi d'investimento, le compagnie di assicurazione – hanno già dimostrato, grazie alla crisi dell'autunno 2008, a quali pericoli la deregolazione dei mercati finanziari può esporre il mondo intero. Il sistema economico-finanziario, ha scritto Luciano Gallino, oggi sta compromettendo le basi stesse della sussistenza dell'uomo.<sup>9</sup>

È dunque chiaro che il moltiplicarsi delle aree mondiali dominate dallo spettro della paura e della morte non si deve per nulla al caso o a "forze anonime che operano in una nebbiosa e melmosa terra di nessuno", come ha scritto, con una sorta di qualunqueismo filo-occidentale, Zygmunt Bauman.<sup>10</sup> Ed è del tutto illu-

sorio ritenere di poter risolvere il problema della “paura globale” – come propone Bauman – dando vita a una repubblica cosmopolita che cancelli i confini degli Stati e concentri il potere in un “parlamento mondiale”.<sup>11</sup> In realtà il dominio del “potere globale” è il risultato di un disegno che potenti soggetti collettivi hanno progettato e realizzato consapevolmente. È il prodotto di strategie decise dalle maggiori potenze del pianeta – anzitutto dagli Stati Uniti – e dalle istituzioni politiche ed economiche internazionali da loro controllate.<sup>12</sup> Queste politiche, come abbiamo accennato, sono ispirate a criteri come la liberalizzazione dei movimenti di capitale, la deregolazione del mercato del lavoro, la riduzione dell’intervento degli Stati in settori decisivi. Anche nell’ambito della sanità, dell’istruzione, della previdenza e dell’assistenza lo Stato lascia sempre più spazio agli interessi dei privati, dopo aver cancellato il cosiddetto “diritto al lavoro”.

Le nuove forme di paura sono anzitutto la conseguenza degli effetti devastanti che la globalizzazione economica ha avuto sui cosiddetti paesi in via di sviluppo e in modo tutto particolare sulle popolazioni poverissime che vi abitano.<sup>13</sup> Negli ultimi dieci anni il numero delle persone che vivono in povertà assoluta e quindi in condizioni di permanente rischio di morte è aumentato di circa 100 milioni mentre il reddito mondiale complessivo è cresciuto mediamente del 2,5 per cento per anno. L’Organizzazione Mondiale della Sanità ha stimato che alla fine del Duemila almeno 34 milioni di persone, in larga parte residenti in Africa, erano affette da Hiv/Aids. E non andrebbe dimenticato che l’impotenza e la crescente paura di fronte al rapido diffondersi di gravi epidemie come l’Aids, si deve soprattutto alle decisioni prese dall’*Uruguay Round* che nel 1994 ha rafforzato i diritti di proprietà intel-

lettuale, con la conseguenza che le grandi case farmaceutiche occidentali hanno potuto imporre anche ai paesi poverissimi dell'Africa subsahariana i costi proibitivi dei farmaci da loro brevettati.<sup>14</sup>

Più di dieci milioni di bambini muoiono ogni anno a causa di malattie dovute alla malnutrizione loro o delle loro madri. Altri dieci milioni di bambini sotto i cinque anni vivono in condizioni prossime alla morte per fame in un contesto familiare nel quale la vita è in ogni istante meno sicura della morte.<sup>15</sup> Questa tragedia è dovuta non solo alla mancanza di risorse alimentari ma anche alla carenza di acqua potabile. Nella fascia dei paesi poveri oltre un miliardo di persone non hanno accesso a fonti d'acqua potabile e si prevede che questa cifra raddoppierà entro il 2020. Ogni anno muoiono oltre 2 milioni di bambini per mancanza d'acqua o a causa dell'acqua insalubre. E quest'ultima è responsabile dell'80 per cento delle malattie epidemiche. La carenza di acqua si traduce inoltre in una drastica diminuzione della produzione alimentare e in un aumento della fame e delle malattie legate alla denutrizione. Fra il 2007 e il 2008, a causa dell'enorme aumento del costo degli alimenti di base, un altro centinaio di milioni di persone si sono aggiunte al popolo degli affamati. Tra le conseguenze della fame vanno inclusi anche i 25.000 bambini che muoiono ogni giorno per malattie che sarebbero innocue per bambini ben nutriti.<sup>16</sup>

La morte avanza inflessibile minuto dopo minuto e la paura di morire e di veder morire i propri cari è il pane quotidiano di una umanità che vive nella disperazione. Ma sono molti coloro che alla fine preferiscono rinunciare alla vita: la morte fa meno paura. È noto che nelle *favelas* dell'America Latina, in Indonesia, nelle Filippine e in particolare in India e in Cina,

sono centinaia di migliaia i contadini e i piccoli coltivatori che si tolgono la vita dopo essere stati espulsi dai loro campi dalle *corporations* occidentali dell'*agri-business*.<sup>17</sup> In questi paesi nessuno è in grado di aiutare i milioni di bambini, di madri e di padri senza speranza. E un'infinità di persone povere e deboli sopravvivono abbandonate alla loro sorte dai padroni dell'economia di mercato e della speculazione finanziaria. E questi padroni sono anche, come sappiamo, i signori della guerra.

### *La macchina della paura*

Si tratta ora di passare a un'altra forma di "paura globale": è la paura che negli ultimi decenni si è diffusa in Occidente via via che i processi di globalizzazione hanno investito le strutture sociali, economiche e politiche degli Stati nazionali, riducendo o alterando le funzioni del *Welfare state*. Come vedremo, si tratta di un fenomeno sostanzialmente in sintonia con la dottrina politica hobbesiana: la paura dei più è uno strumento essenziale per garantire il potere di pochi. L'ordine pubblico si afferma in uno stretto, inscindibile rapporto fra la paura e la politica, dove per paura si deve intendere il profondo senso di insicurezza delle persone e per politica la manipolazione e il controllo autoritario dei cittadini da parte di chi detiene il potere.

Autori come David Garland, Loïc Wacquant, Robert Castel, Luciano Gallino hanno sostenuto che se è vero che la globalizzazione ha celebrato il trionfo planetario dell'economia di mercato, è altrettanto vero che essa erode sempre più le strutture sociali e politiche di gran parte degli Stati nazionali degradandone l'identità e la coesione comunitaria.<sup>18</sup> Lo prova fra l'al-



tro il fatto che l'onere di un'ampia serie di rischi sociali viene posto sempre più a carico dei singoli cittadini e sempre meno a carico della comunità, secondo un approccio orientato a privatizzare sia la responsabilità dei rischi, sia la metabolizzazione della paura. Questa traslazione dei rischi è tale che in molte città occidentali è in crescita un fiorente mercato per la sicurezza privata: si pensi, ad esempio, alle guardie giurate, alle ronde di quartiere, alle telecamere a circuito chiuso che costellano le strade, alle barriere elettroniche che circondano i palazzi e le *gated communities*.<sup>19</sup>

Si calcola che l'industria della sicurezza stia vivendo una crescita spettacolare in tutto il mondo e che in particolare il settore della sicurezza privata cresca due volte più velocemente dell'insieme dell'economia mondiale.<sup>20</sup> La "cultura del controllo" si concentra sulla difesa del territorio, sulla militarizzazione delle città e delle singole residenze abitative, oltre che sulla messa sotto tutela di alcune categorie sociali considerate penalmente "pericolose".<sup>21</sup> Ai processi di globalizzazione corrisponde nella maggioranza dei paesi occidentali non solo una crescente privatizzazione della vita, ma anche una profonda trasformazione delle politiche penali e repressive: una trasformazione per la quale Loïc Wacquant ha coniato l'espressione: "dallo Stato sociale allo Stato penale".<sup>22</sup>

Ma oltre a tutto questo, va sottolineato che lo sviluppo tecnologico ha aumentato la produttività delle grandi imprese che tendono perciò a disfarsi della forza-lavoro che non sia altamente specializzata. Ne consegue un crescente aumento della inoccupazione e della disoccupazione giovanile, una contrazione delle retribuzioni del lavoro e una diffusa precarietà dei rapporti contrattuali. Per le nuove generazioni il lavoro è diventato un bene sempre più scarso, segmentato e "fles-

sibile”, anche a causa della concorrenza di paesi caratterizzati da un eccesso di forza-lavoro e da una scarsa o inesistente protezione dei diritti dei lavoratori.<sup>23</sup>

La frammentazione del tessuto sociale che ne deriva minaccia la coesione della società civile, indebolisce il senso di appartenenza, alimenta la criminalità e la corruzione, diffonde l’uso delle droghe e dell’alcool fra i giovani più fragili e incerti. E da qui nasce l’insicurezza e la crescente paura delle nuove generazioni, non più in grado di progettare il futuro della propria vita e di prevederlo minimamente. Il tutto in un quadro di disordine sociale, di insicurezza e di smarrimento. La grande maggioranza della popolazione è investita da un sentimento generale di impotenza e da una sorta di depressione antropologica.<sup>24</sup>

La situazione è ulteriormente aggravata – ha sostenuto Luigi Ferrajoli, con riferimento alla situazione italiana<sup>25</sup> – a causa dell’uso demagogico del diritto e della giustizia penale da parte di chi si trova ai vertici del potere. L’obiettivo esplicito è la diffusione della paura, utilizzata dalle *élites* politiche come la fonte principale del consenso elettorale. In Italia, come del resto in quasi tutti i paesi occidentali, si è diffuso e stabilizzato un profondo senso di insicurezza. Lo si deve anche agli strumenti di comunicazione di massa: dai giornali all’emittenza televisiva, dalla pubblicità commerciale alla “rivoluzione informatica” in tutte le sue forme. Si tratta di una vera e propria “macchina della paura” subliminale, che punta ad assecondare le pulsioni repressive presenti nella società, e che il giurista francese Denis Salas ha chiamato “populisme pénal”.<sup>26</sup>

Con questa espressione oggi si intende indicare qualsiasi strategia diretta a ottenere il consenso popolare, ad esempio facendo mostra di un impegno di grande rilievo contro la criminalità senza tuttavia es-

sere in grado di svolgere una funzione realmente repressiva.<sup>27</sup> Si vuole far credere che la vera criminalità, quella che attenta alla “sicurezza”, è la cosiddetta criminalità di strada, mentre sono lasciati in ombra i reati commessi dai benestanti: la corruzione, i peculati, i falsi in bilancio, i fondi neri e occulti, le frodi fiscali, i riciclaggi, le devastazioni dell’ambiente. I crimini che invece vengono esibiti come oggetto di repressione sono le rapine, i furti d’auto o in appartamento, il piccolo spaccio di droga e così via. E si tratta non a caso di crimini commessi per lo più da immigrati, disoccupati, emarginati, ex detenuti, poveri senza fissa dimora, considerati come le vere classi pericolose da fare oggetto di una “tolleranza zero”. Per garantire la sicurezza e allontanare la paura è anzitutto necessaria – si sostiene – una lotta sistematica contro la criminalità di strada, a cominciare dai Rom, dai lavavetri e dai mendicanti.<sup>28</sup>

È chiaro che si tratta di un messaggio rivolto all’opinione pubblica per assecondare implicitamente il riflesso razzista che equipara ai delinquenti la moltitudine dei poveri, dei neri e degli immigrati, e tende perciò a consolidare un’immagine collettiva degli “stranieri” come pericolosi “nemici pubblici” dai quali è necessario difendersi con la forza pubblica nel modo più efficace possibile.<sup>29</sup> Gli stranieri – provenienti da qualsiasi parte del mondo – vengono individuati e fatti oggetto di campagne integraliste e moralizzatrici che incitano i cittadini alla mobilitazione generale per la difesa dei valori del proprio paese.<sup>30</sup> In questo modo l’enfatizzazione e la drammatizzazione dell’insicurezza diventano la fabbrica stessa della paura, confermando anche in questo caso lo strettissimo rapporto fra paura e potere. Ancora una volta la paura collettiva si rivela – à la Hobbes – la principale risorsa del potere e la

sua sorgente. Chi detiene il potere fa in modo di essere lui stesso fonte di paura ricorrendo a un'ampia serie di strumenti simbolici e di rappresentazioni allegoriche. Oppure fa leva sulla paura prodotta direttamente dalla criminalità, esagerandone di proposito i dati – normalmente non attendibili –, dramatizzandone il pericolo e facendone la fonte di legittimazione del proprio potere repressivo e punitivo.<sup>31</sup> In questo caso i detentori del potere si fingono come i possibili avversari della paura, e ottengono il massimo consenso popolare e una piena legittimazione politica.

A tutto questo si aggiunge un elemento di eccezionale rilievo, che aggrava il disordine, l'insicurezza e la paura collettiva: l'antagonismo fra le popolazioni autoctone dei paesi occidentali e le masse crescenti di migranti provenienti da altre aree continentali. La presenza di lavoratori stranieri è percepita da una larga parte della popolazione autoctona come un'ulteriore causa di insicurezza in un contesto di crescenti difficoltà. Come ha sostenuto René Girard, la paura, la tensione, il senso di impotenza si scaricano nella classica modalità del "capro espiatorio". L'"altro" – lo straniero, il diverso, l'emarginato – viene considerato il responsabile di ogni male e quindi da sopprimere come *pharmakos* purificatore secondo una logica vittimaria e sacrificale.<sup>32</sup>

Ma il fenomeno migratorio è una sfida in tema di paura e di sicurezza anche perché l'antagonismo dei cittadini nei confronti dei "migranti" – questo è un punto centrale –, anziché essere contenuto e combattuto viene stimolato dalle autorità pubbliche. Servendosi di una serie di norme persecutorie, chi detiene il potere si accanisce nei confronti degli immigrati e anche questa forma di persecuzione è concepita per iniettare veleno razzista nella sensibilità popula-

re. Ne consegue un ulteriore logoramento del tessuto civile poiché anche la discriminazione legislativa nei confronti degli “estranei” tende a fomentare fanatismi, xenofobie, secessionismi, odi e rancori.<sup>33</sup>

In questo contesto la richiesta di sicurezza si fa più pressante che mai e cambiano anche le motivazioni dei soggetti che la rivendicano. Da una versione “positiva” della richiesta di sicurezza si passa a una versione “negativa”, per usare il lessico di Isaiah Berlin. Il termine “sicurezza” non è più riferito ai legami di appartenenza collettiva, alla solidarietà e all’assistenza reciproca. La sicurezza non è più concepita come una garanzia che assicuri a tutti i cittadini la possibilità di organizzare liberamente la propria vita, di trascorrerla al riparo dall’indigenza, dallo sfruttamento, dalle malattie e dallo spettro di una vecchiaia invalidante e miserabile. In breve, si passa drasticamente da una concezione della sicurezza come riconoscimento dell’identità delle persone e del loro diritto di partecipare alla vita sociale a una concezione della “sicurezza privata”, garantita dalle forze di polizia come incolumità individuale e come repressione penale e severa punizione dei comportamenti devianti.<sup>34</sup> Per di più, anche grazie ai mezzi di comunicazione di massa, può capitare che una paura esasperata generi un crescente allarme sociale e questo favorisca l’uso dispotico del potere.

### *Dalla paura al terrorismo*

In questi ultimi decenni l’ostilità nei confronti del mondo islamico, accusato di aver generato il terrorismo, è diventata un’autentica ossessione del mondo occidentale. Si è diffuso sempre più un sentimento di paura nei confronti del fondamentalismo islamico, ormai

considerato l'espressione sanguinaria di una religione e di una civiltà "barbare". L'ombra terrorizzante del saudita Osama Bin Laden è stata proiettata in ogni angolo del mondo, fino al 2 maggio 2011, quando è stato brutalmente ucciso. Tzvetan Todorov, in un libro recente, *La peur des barbares*, ha così descritto l'aggressività e la paura "islamofobica" dell'Occidente:

la paura diventa sempre più un pericolo per coloro che la provano e perciò è necessario evitare che essa giochi il ruolo di un sentimento dominante. Essa è anche la principale giustificazione di comportamenti spesso disumani. La paura della morte che minaccia la nostra incolumità, o, peggio, l'incolumità di persone a noi care, ci rende capaci di uccidere, mutilare, torturare. In nome della protezione delle nostre donne e dei nostri bambini, noi occidentali abbiamo massacrato un gran numero di uomini, di donne, di anziani e di bambini. Quelli che vorremmo considerare dei mostri molto spesso hanno agito perché mossi dalla paura per i loro cari e per se stessi [...] La "paura dei barbari" è ciò che rischia di renderci barbari.<sup>35</sup>

Penso che non ci possa essere una descrizione più penetrante e sincera del *war on terrorism* che noi occidentali abbiamo scatenato. Si è trattato di una lunga serie di guerre a partire dalla guerra del Golfo del 1991 e sino alla guerra contro l'Iraq del 2003 e passando per la guerra contro l'Afghanistan del 2001, che è tuttora in corso. Gli Stati Uniti, principali responsabili dell'aggressione al cosiddetto "mondo islamico", hanno parlato di "guerra giusta": una guerra contro l'"asse del male", all'insegna dei più alti valori politici e morali, per non dire anche spirituali, a giudicare dalla retorica dell'ex presidente degli Stati Uniti, George Bush junior. E ci sono tuttora autori occidentali – pen-

so in particolare ad Alan Dershowitz,<sup>36</sup> Michael Ignatieff<sup>37</sup> e Ulrich Beck<sup>38</sup> – che non solo non hanno denunciato la guerra in quanto devastazione della vita di migliaia di persone innocenti, ma ne hanno fatto apologia. La guerra, ai loro occhi, è uno strumento providenziale per diffondere nel mondo i valori della libertà, della democrazia, dello Stato di diritto e, naturalmente, anche dell'economia di mercato. Senza la sorveglianza militare degli Stati Uniti sul pianeta intero – essi sostengono – e senza l'occupazione o il controllo dei paesi più ricchi di risorse energetiche, il mondo occidentale non sarebbe mai riuscito a garantire la *global security* contro il terrorismo islamico.

Non è il caso di ricostruire analiticamente la vicenda di quella che l'Occidente ha considerato in quest'ultimo ventennio la "guerra infinita" contro il terrorismo. Sarà sufficiente sottolineare che quello che è stato ufficialmente chiamato "terrorismo islamico" non è stato altro che una reazione del mondo islamico alle guerre di aggressione scatenate dalle massime potenze occidentali, incluso lo Stato di Israele. Il terrorismo islamico non è stato affatto la prima causa dell'interminabile spargimento di sangue. Il terrorismo di radici islamiche – questo è il punto centrale – è stato una conseguenza e non una causa. Il terrorista – ha scritto lucidamente il giurista tunisino Yadh Ben Achour – è anzitutto un terrorizzato travolto dalla paura.<sup>39</sup>

Come ha sostenuto lo statunitense Robert Pape,<sup>40</sup> la cultura politica occidentale ha sposato l'idea secondo la quale il "terrorismo globale" esprime la volontà dei paesi islamici di annientare la civiltà occidentale assieme ai suoi valori fondamentali. E i terroristi islamici intenderebbero ottenere questo risultato nel modo più spietato e distruttivo, senza il minimo rispetto per la vita umana. La stessa figura del terrorista sui-

cida, affermatasi in particolare in Libano e in Palestina, sarebbe l'espressione emblematica dell'irrazionalità, del fanatismo e del nichilismo terrorista: la vita del *kamikaze* islamico perde ogni valore ai suoi stessi occhi.<sup>41</sup> Al fondo del terrorismo ci sarebbe l'odio teologico che i *mujahidin* hanno diffuso nelle scuole coraniche fondamentaliste.

Ma è chiaro, come Pape ha provato, che si tratta di tesi infondate e cariche di rischi. Ovviamente non si tratta di minimizzare il terrorismo di radice islamica. L'11 settembre non può essere dimenticato. Ma per vincere il terrorismo occorrerebbe anzitutto indagare sulle "buone ragioni" che negli anni ottanta del secolo scorso sono state il nucleo generatore del terrorismo suicida.<sup>42</sup> Non è un caso che dopo la conclusione della guerra del Golfo e l'installazione di armate statunitensi in una serie di paesi dell'area – Arabia Saudita, Oman, Emirati Arabi Uniti, Bahrein, Qatar, Kuwait – il terrorismo abbia registrato un continuo incremento.

Il luogo comune secondo il quale l'Occidente è stato aggredito dal terrorismo islamico alimenta l'idea che l'uso della forza militare da parte degli Stati Uniti e della Gran Bretagna sia stato e sia attualmente soltanto una replica difensiva in nome del valore assoluto dei diritti umani.<sup>43</sup> In realtà il terrorismo che si è sviluppato all'interno del mondo islamico è una risposta all'egemonia militare del mondo occidentale, è un vero e proprio panico collettivo che le potenze occidentali hanno generato con i loro strumenti di distruzione di massa.<sup>44</sup> Il feroce controllo militare esercitato nei territori dei paesi islamici occupati ha diffuso un'insostenibile paura collettiva: la paura che i nemici occidentali fossero impegnati a distruggere per sempre la civiltà, la cultura, la tradizione religiosa dell'Islam, dal Pakistan al Marocco, come di fatto pro-



clamavano i leader del neoimperialismo statunitense esaltando il carattere universale dei propri valori.

Robert Pape ha sostenuto e ampiamente documentato che la causa determinante del fenomeno terroristico, in particolare di quello suicida, non è stato il fondamentalismo religioso, e nemmeno la povertà o il sottosviluppo. Si è trattato in realtà, nella grande maggioranza dei casi, di una risposta a ciò che veniva diffusamente percepito come un'occupazione militare del proprio paese: una violenza inaccettabile, un disprezzo infamante, una violazione dell'onore di un popolo intero. Per "occupazione militare" i popoli islamici intendevano non tanto la conquista del territorio da parte di truppe nemiche, quanto la presenza invasiva e la pressione ideologica di una potenza straniera che si era proposta di trasformare in radice le strutture sociali, economiche e politiche del paese occupato. È il senso della loro vita che i nemici occidentali avevano inteso cancellare imponendo con la violenza la propria "verità". E questa forma di aggressione giustificava la replica feroce e disperata di chi si uccideva trascinando con sé la vita dei suoi nemici. Ha scritto con penetrante lucidità Yadh Ben Achour:

La scissione tra le civiltà è tuttora l'elemento strutturale delle relazioni internazionali. È quindi errato giudicare il terrorismo come l'espressione del male, di una malvagità cinica, astratta e arbitraria. Il terrorismo ha le sue ragioni e, pur senza giustificarle, possiamo persino spingerci ad affermare che alcune di esse sono buone ragioni. Per arrivare al sacrificio estremo nel nome di una comune civiltà non è detto che si debba avere un'anima perversa. È sufficiente aver perso la fiducia nella giustizia e credere di poter riportare in equilibrio i piatti della bilancia attraverso l'atto altamente simbolico del suicidio.<sup>45</sup>

Mi sembra chiaro che a questo punto le nozioni di “terrorismo” e di “terrorismo islamico”, così come oggi sono concepite, non hanno più alcun senso e non dovrebbero essere più usate. La definizione che ne ha dato autorevolmente l'internazionalista Antonio Cassese finisce per giustificare la “guerra al terrorismo” degli occidentali. Nella visione di Cassese il terrorismo non è altro che l'uso della violenza da parte di un gruppo armato contro una popolazione civile con l'intento di diffondere la paura e coartare un governo.<sup>46</sup> Ma questa definizione non può essere accettata dai giuristi di ispirazione islamica per una ragione cruciale: trascura di qualificare terroristiche le guerre di aggressione scatenate dalle potenze occidentali contro i paesi a maggioranza islamica, mentre non ci sono dubbi che queste guerre hanno fatto strage di migliaia di persone innocenti e hanno devastato interi paesi molto più di qualsiasi evento “terroristico” nel significato corrente. Basti pensare non solo alla conclamata asimmetria militare fra gli aggressori occidentali e gli aggrediti islamici, ma anche e soprattutto all'uso di potentissime armi di distruzione di massa che hanno diffuso il terrore fra le popolazioni aggredite. E d'altra parte non ha senso chiamare *tout court* “terroristica” la difesa del proprio paese contro uno Stato aggressore. I difensori armati possono essere considerati responsabili di crimini di guerra o di crimini contro l'umanità se usano strumenti bellici che fanno strage di civili innocenti fra una popolazione che essi considerano nemica, come è accaduto contro i cittadini israeliani da parte di *ka-mikaze* palestinesi e come oggi accade in Afghanistan da parte dei Taliban. Ma non possono certo essere considerati “terroristi” e trattati come tali.

E dunque ha perfettamente ragione Tzvetan Todorov: i “barbari” siamo noi occidentali e lo stiamo di-

ventando sempre di più, dominati come siamo da una vile e irrazionale paura nei confronti dell'Islam. Una seria riflessione sui rischi del cosiddetto terrorismo internazionale non può nascondere, dietro lo schermo della "modernità", le gravi responsabilità dell'Occidente. Dovrebbe piuttosto riconoscere che l'uccisione di un numero incalcolabile di civili e di militari, il bombardamento a tappeto di intere città, l'imprigionamento, la tortura e l'assassinio di centinaia di persone accusate senza prove di essere militanti terroristi, la devastazione della vita quotidiana di milioni di cittadini inermi sono qualcosa di infinitamente più crudele e terrorizzante di quanto il cosiddetto terrorismo – incluso il "terrorismo islamico" – ha fatto sinora e potrà fare in futuro. Nel mercato globale della morte il valore di scambio della vita è sempre più differenziato fra gli aggressori, normalmente ricchi e "civilizzati", e i cosiddetti "terroristi", normalmente poveri e "non civilizzati", che in preda alla paura reagiscono trascinandosi segretamente nei labirinti del mondo.<sup>47</sup>

Il rischio in assoluto più grave è che l'Occidente continui a "terrorizzare" le popolazioni islamiche esasperandone la paura e quindi moltiplicandone le repliche "terroristiche". Si tratta di "un rischio globale" al quale tutti noi saremo esposti finché le milizie occidentali, guidate dagli Stati Uniti, continueranno a fare strage di innocenti in Afghanistan, in Libia e in molti altri paesi del mondo.



## Conclusione

Nelle poche pagine di questa conclusione vorrei chiarire rapidamente perché in questo libro soltanto alcuni aspetti della paura sono stati analizzati e fatti oggetto di una riflessione antropologica e filosofico-politica. Posso dire che si è trattato di una selezione non casuale, ma finalizzata a un preciso obiettivo: mostrare la pericolosità della paura, i notevoli rischi e le sofferenze che la paura individuale e la paura collettiva comportano molto spesso.

L'uomo è un essere vivente che fa tutto il possibile per sopravvivere ma che tende nello stesso tempo a non rispettare la vita degli altri. È come se l'umanità non potesse sopravvivere senza fare strage di un'infinità di persone deboli e innocenti. A questo proposito non posso non ricordare che oggi è il 23 febbraio 2011 e che mentre sto scrivendo al computer centinaia di persone vengono uccise spietatamente in Libia, a due passi da me, con la connivenza delle potenze occidentali, l'Italia compresa.

Ritengo importante sottolineare un secondo tema di rilievo: il duplice rapporto fra il potere e la paura. Incutere paura è la più efficace strategia oppressiva e repressiva a disposizione del potere e l'obbedienza al potere è la prova della fragilità di chi obbedisce in pre-

da alla paura. E il recente fenomeno della globalizzazione è la prova decisiva che il potere nazionale e internazionale è ben lungi dal favorire la pace e la solidarietà fra gli uomini e fra le nazioni.

Se tutto questo ha un fondamento, se è vero che la paura è il segno incancellabile della fragilità e, nello stesso tempo, della crudeltà sanguinaria della specie umana, potrebbe sembrare inevitabile mettere da parte l'antropologia filosofica e la ricerca etologica e aderire piuttosto a una filosofia rigorosamente nichilista. La sola, ragionevole alternativa al facile ottimismo degli antropologi e degli etologi di scuola potrebbe essere il ricorso a una antropologia negativa, rigorosamente attenta agli aspetti "notturni" della vita umana.

Ma, come ho già accennato, nonostante il mio pessimismo antropologico e il mio rifiuto di qualsiasi metafisica moralistica *à la* Kant, non mi sento vicino alle tesi di autori come, fra gli altri, Georges Bataille<sup>1</sup> e Pierre Klossowski.<sup>2</sup> Essi concepiscono il soggetto individuale come un groviglio di pulsioni irrazionali e distruttive e lo dipingono come un "abisso senza fondo", fatto di ambiguità, di menzogne, di violenza e di crudeltà. Secondo questa visione radicalmente amorale, *à la* Sade, l'uomo non può che trascinarsi nella negatività infinita dell'arbitrio, dell'abuso, del delirio, del male.

A mio parere un approccio realistico ma lontano dal cinismo antropologico dovrebbe piuttosto mettere in rilievo le ragioni che rendono gli uomini, se non certo creature solari, almeno soggetti comunicativi: nel senso che l'insicurezza, il bisogno, la sofferenza, la sua stessa fragilità psicologica possono indurre l'individuo all'accoglienza dell'altro, al dialogo. Questo riconoscimento può persino spingersi fino alla comprensione empatica dell'altro, fino ad avvertire una

corrispondenza di aspettative: il reciproco rispetto nonostante ogni possibile differenza. Questo riconoscimento, dev'essere chiaro, non può avere nulla in comune né con un'etica pietistica, né con una sorta di culto della "persona umana", e neppure con una antropologia universale che sia il residuo di una qualche tradizione religiosa.

Concludo questa mia breve riflessione con una apparente divagazione: mi dichiaro in profonda sintonia con il pensiero di Albert Camus, con il suo senso della vita come "senso dell'assurdo". L'assurdità della vita, come la morte, non è per Camus una ragione per abbandonare la vita, per ricorrere alla tragedia del suicidio. In *Le mythe de Sisyphe* Camus dichiara la sua assoluta volontà di vivere, pur vivendo senza speranza e pur dichiarando che la vita è per lui un'eroica inutilità.<sup>3</sup> E mi sento vicino a Camus anche perché, pur dichiarandosi non credente, egli ripete più volte nei suoi testi che vorrebbe essere "un cristiano senza dio". Non credo nelle favole religiose e mi dichiaro un pessimista radicale e di conseguenza, per dir così, un ateo che pratica rigorosamente la sua religione negativa. E tuttavia non nego l'altezza di alcune pagine evangeliche.

A mia estrema difesa dirò che il mio è un pessimismo attivo, un pessimismo dell'indignazione, della solidarietà e della rivolta, non della rassegnazione o della tacita complicità con le menzogne politiche e religiose. *Solitaire et solidaire*, mi potrei chiamare con le parole di Victor Hugo, mettendo un velo sulle mie paure. E per citare ancora una volta Norberto Bobbio aggiungerò che pur sentendomi un granello di sabbia in balia del vento continuerò a sfidare il destino e a lottare *in extremis* contro l'universo sconfinato della follia umana.





## Note

### 1. Quando è nata la paura

<sup>1</sup> Per un'accurata introduzione all'antropologia filosofica tedesca cfr. il saggio di Andrea Borsari, "Notes on 'Philosophical Anthropology' in Germany", *Iris*, 1 (2009), 1, pp. 113-129; si veda inoltre J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhundert*, Verlag Karl Alber, Freiburg 2008; G. Gebauer, C. Wulf, "After the 'Death of Man': From Philosophical Anthropology to Historical Anthropology", *Iris*, 1 (2009), 1.

<sup>2</sup> Si veda H. Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin 1928, trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006; M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1928), in *Gesammelte Werke*, Band 9, Francke, Bern-München 1976, trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Angeli, Milano 2000; J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, J. Springer, Berlin 1909; A. Gehlen, *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung des Menschen*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1961, trad. it. *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, il Mulino, Bologna 2005; A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1966, trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983. Sul pensiero di Plessner in particolare cfr. A. Borsari, "Pensare le antinomie costitutive: Plessner, i Gradi e l'uomo", *Iride*, 20 (2007), 52, pp. 635-639; G. Matteucci, "Percezione e anticartesianesimo in Plessner", *ivi*, pp. 640-645; M. Russo, "Gradi della divergenza fenomenica e logica della forma vivente", *ivi*, pp. 645-649; H.-P. Krüger, "The Public Nature of Human Beings. Parallels between Classical Pragmatism and Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology", *Iris*, 1 (2009), 1, pp. 195-204. Per una interessante interpretazione del pensiero di Scheler, Plessner e Gehlen si veda V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica*, Carocci, Roma 2008.

<sup>3</sup> Si veda in particolare: W. Brüning, *Philosophische Anthropologie*, Klett, Stuttgart 1960; J. Fischer, *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, cit.; G. Hartung, *Philosophische Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 2008; V. Rasini, *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica*, cit.; K.-S. Rehberg, "Philosophical Anthropology from the End of World War I to the 1940s and in Current Perspective", *Iris*, 1 (2009), 1.

<sup>4</sup> Cfr. I. Kant. "Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht", *Berlinische Monatsschrift*, novembre 1784, pp. 385-411, trad. it. "Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico", in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, Utet, Torino 1956.

<sup>5</sup> Cfr. I. Kant, "Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico", in Id., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, cit., p. 126.

<sup>6</sup> Si veda J. von Uexküll, *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, cit., *passim*; J. Von Uexküll, G. Kriszat, *Streifzüge durch die Umwelt von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, J. Springer, Berlin 1934, trad. it. *Ambiente e comportamento*, il Saggiatore, Milano 1967.

<sup>7</sup> Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. cit., pp. 58, 101, 103-108.

<sup>8</sup> Ivi, in particolare alle pp. 61, 89, 97, 101, 244, 337.

<sup>9</sup> Ivi, p. 216.

<sup>10</sup> Ivi, pp. 101-102.

<sup>11</sup> Ivi, p. 102.

<sup>12</sup> Ivi, pp. 104-105.

<sup>13</sup> Ivi, pp. 102-108.

<sup>14</sup> Ivi, p. 102.

<sup>15</sup> Ivi, p. 103.

<sup>16</sup> *Ibid.* È il caso di segnalare che Gehlen ritiene di dover prescindere dagli animali domestici, perché la domesticazione modifica notevolmente il loro comportamento originario; cfr. A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. cit., p. 105.

<sup>17</sup> J. von Uexküll, "Die Bedeutung der Umweltforschung für die Erkenntnis des Lebens", *Zeitschrift für die gesamte Naturwissenschaft*, 1(1935), 7, pp. 257-272, citato in A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. cit., pp. 104-105.

<sup>18</sup> Cfr. H. Weber, "Zur Fassung und Gliederung eines allgemeinen biologischen Umweltbegriffes", *Die Naturwissenschaften*, 27 (1939), 38, pp. 41-53.

<sup>19</sup> Cfr. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, trad. it. cit., *passim*.

<sup>20</sup> Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. cit., pp. 47-50, 62, 213.

<sup>21</sup> Si veda J. G. von Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), in *Sämmtliche Werke*, B. Suphan, Berlin 1891, trad. it. *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche Editrice, Parma 1995.

<sup>22</sup> Cfr. J. G. von Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, trad. it. cit., p. 51.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 46-47; cfr. A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. cit., pp. 110-112.

<sup>24</sup> Cfr. J. G. von Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, trad. it. cit., p. 48; cfr. A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. cit., p. 112.

<sup>25</sup> Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. cit., p. 113.

<sup>26</sup> Ampia è la letteratura sul pensiero di Arnold Gehlen. Si veda in particolare P. Jansen, *Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre*, Bouvier, Bonn 1975; L. Samson, *Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen*, Alber, Freiburg-München 1976; F.G. Di Paola, *La teoria sociale di Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1984; U. Fadini, *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Angeli, Milano 1989; M. Lo Russo, *I corpi e le istituzioni. Studio su Gehlen*, Palomar, Bari 1996; V. d'Anna, *L'uomo fra natura e cultura. Arnold Gehlen e il moderno*, Clueb, Bologna 2001; M.T. Pansera (a cura di), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano 2005; M.T. Pansera, *L'uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, Studium, Roma 2008.

<sup>27</sup> Si veda L. Bolk, *Das Problem der Menschwerdung*, Gustav Fischer, Jena 1926. I riferimenti al pensiero di Bolk sono molto frequenti nelle opere di Gehlen, in particolare nel volume *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, Klostermann GmbH, Frankfurt a.M. 1983, trad. it. *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990.

<sup>28</sup> Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. cit., pp. 46, 60, 115 sgg.

<sup>29</sup> Ivi, p. 36.

<sup>30</sup> Ivi, p. 60.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 58-67, *passim*.

<sup>32</sup> Cfr. A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, trad. it. cit., p. 117.

<sup>33</sup> Per un primo approccio al tema dell'esplosione demografica e della durata media della vita umana si veda: A. Golini, *La popolazione del pianeta*, il Mulino, Bologna 1999; M. Livi Bacci, *Storia minima della popolazione del mondo*, il Mulino, Bologna 1998.

<sup>34</sup> Sul tema del carattere primitivo della dentatura umana cfr. A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, trad. it. cit., pp. 85-88; A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. cit., pp. 121-126.

<sup>35</sup> Ivi, pp. 71-72.

<sup>36</sup> Sul tema cfr. A. Portmann, "Die Ontogenese des Menschen als Problem der Evolutionsforschung", *Verhandlungen des Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft*, (1945), pp. 44-53; A. Portmann, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, Schwabe, Basel-Stuttgart 1969; si veda anche L. Bolk, *Das Problem der Menschwerdung*, Gustav Fischer, Jena 1926, più volte citato da Gehlen nelle pagine che egli dedica al tema degli stati fetali divenuti permanenti nell'uomo adulto; cfr. *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, trad. it. cit., pp. 85-89, 119-122, 152-159, 258-260.

<sup>37</sup> Mi limito qui a un accenno agli aspetti fisiologici dell'emozione prodotta nell'uomo dalla paura, come, ad esempio, l'aumento della pressione sanguigna, l'incremento del tasso di glucosio nel sangue, l'accelerazione del ritmo respiratorio, l'abbassamento della soglia sensoriale, ecc. Il tema era già stato trattato agli inizi del Novecento dal fisiologo statunitense Walter Bradford Cannon, nell'opera *Bodily Changes in Pain, Hunger, Fear and Rage*, Appleton & Company, New York 1915.

<sup>38</sup> Si veda A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt, Hamburg 1957, trad. it. *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, Armando, Roma 2003; A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, trad. it. cit., pp. 103-148; A. Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Athenäum Verlag, Frankfurt a.M.-Bonn 1969, trad. it. *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica*, Ombre Corte, Verona 2001; sul rapporto fra antropologia e tecnica in Gehlen si veda: M. De Carolis, *La vita nell'epoca della sua riproducibilità tecnica*, Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 53-54; U. Fadini, *La vita eccentrica, Soggetti e saperi nel mondo della rete*, Dedalo, Bari 2009, pp. 98-110.

<sup>39</sup> Cfr. A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, trad. it. cit., pp. 175-179, 274-278; A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. cit., pp. 89-100; A. Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter*, trad. it. cit., *passim*. È il caso di ricordare qui, marginalmente, l'adesione ufficiale di Gehlen al partito nazista negli anni 1933-1940 e, in generale, il suo orientamento politico conservatore.

<sup>40</sup> Cfr. A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, trad. it. cit., p. 156.

<sup>41</sup> Per un'accurata distinzione (ma non una opposizione) fra la nozione di "paura" e quella di "angoscia" cfr. il saggio di E. Borgna, "Angoscia", in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002, pp. 19-29. La "paura" designa normalmente una specifica reazione emotiva di fronte a una situazione concreta, precisamente individuata come una minaccia o un pericolo, mentre l'angoscia è piuttosto un tormento interiore, una profonda inquietudine in presenza di una possibile, imminente sventura o di un male inevitabile. Un testo classico in proposito è S. Kierkegaard, *Begrebet Angest*, 1844, trad. it. *Il concetto dell'angoscia*, in Id., *Opere*, Sansoni, Firenze 1972.

<sup>42</sup> In tema di suicidio carcerario la letteratura è molto limitata e scarsamente attendibile. Si può vedere comunque: S. Ubaldi, *Il suicidio in carcere*, in *L'altro diritto*, Centro di documentazione su carcere, devianza e marginalità, <www.altrodiritto.unifi.it>. In generale si veda M. Barbagli, *Congedarsi dal mondo. Il suicidio in Occidente e in Oriente*, il Mulino, Bologna 2009. Luciano Gallino ha recentemente segnalato che le *corporations* dell'agro-business hanno cancellato dalla faccia della terra i sistemi agricoli regionali in modo sistematico, in particolare in India, in Africa, in America Latina. I contadini, espulsi dai campi, vanno ad aumentare gli sterminati *slums* urbani del pianeta. Oppure si uccidono

perché non riescono più a pagare i debiti in cui sono incorsi nel disperato tentativo di acquistare le sementi e i fertilizzanti. Nella sola India, tra il 1995 e il 2006, vi sono stati almeno duecentomila suicidi di piccoli coltivatori; cfr. L. Gallino, "Così l'Occidente produce la fame nel mondo", *la Repubblica*, 10 maggio 2008, p. 33.

<sup>43</sup> Il suicidio degli animali – sostenuto da alcuni autori con riferimento a cani domestici e a scorpioni – non è scientificamente confermato; cfr. il saggio di E. Ramsden, D. Wilson, "The nature of suicide: science and the self-destructive animal", *Endeavour*, 34 (2010), 1, pp. 21-24, Centre for Medical History, University of Exeter (UK).

<sup>44</sup> Sul tema si veda M. Valcarenghi, *L'insicurezza. La paura di vivere nel nostro tempo*, Bruno Mondadori, Milano 2005. Si veda inoltre l'importante "storia culturale" della paura di J. Bourke, *Fear: A cultural History*, Shoemaker & Hoard, Emeryville (CA) 2006, trad. it. *Paura. Una storia culturale*, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>45</sup> Si veda A. Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris 1973, trad. it. *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 2001.

<sup>46</sup> Sul tema della "morte del futuro" si vedano gli interessanti accenni in U. Fadini, *La vita eccentrica, Soggetti e saperi nel mondo della rete*, cit., pp. 50-59.

<sup>47</sup> Quanto al darwinismo, ai suoi sviluppi e alle critiche cui è tuttora esposto, si possono vedere i recenti contributi: M. Hawkins, *Social Darwinism in European and American Thought*, Cambridge University Press, Cambridge 1998; T. Pievani, *La teoria dell'evoluzione. Attualità di una rivoluzione scientifica*, il Mulino, Bologna 2006.

<sup>48</sup> Cfr. F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male. Genealogia della morale*, vol. VI, tomo II delle *Opere* di Friedrich Nietzsche. Edizione italiana curata da Giorgio Colli e Mazzino Montinari, Adelphi, Milano 1968, pp. 371-376.

## 2. Aggressività e paura

<sup>1</sup> Come è noto, l'etologia è nata come disciplina relativa all'analisi comparativa del comportamento degli animali e si è poi sviluppata, a partire dagli anni sessanta del secolo scorso, anche come ricerca antropologica, in particolare negli scritti di Irenäus Eibl-Eibesfeldt.

<sup>2</sup> Sul tema si veda P. Karli, *L'homme agressif*, Éditions Odile Jacob, Paris 1987, trad. it. *L'uomo aggressivo*, Jaca Book, Milano 1990, in particolare le pagine introduttive che contribuiscono a definire con rigore la nozione di "aggressività" (pp. 7-15).

<sup>3</sup> K. Lorenz, *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Borotha-Schöler, Wien 1963, trad. it. *Il cosiddetto male. Per una storia naturale dell'aggressività*, il Saggiatore, Milano 1969. Konrad Lorenz è generalmente considerato il fondatore dell'etologia avendo pubblica-

to nel 1935 il saggio "Der Kumpan in der Umwelt des Vogels. Der Artgenosse als auslösendes Moment sozialer Verhaltensweisen", *Journal für Ornithologie*, 83 (1935), pp. 137-215, 289-413. Nel 1973 gli è stato attribuito il Premio Nobel per la medicina. Iscrittosi nel 1938 al partito nazista, ne è stato fervido militante e sostenitore.

<sup>4</sup> Cfr. A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, trad. it. cit., pp. 119-122, 164-168. Circa la paura dei lattanti e in generale dei minori nei confronti degli estranei cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, Piper, München 1987, trad. it. *I fondamenti dell'etologia*, Adelphi, Milano 1995, p. 722; I. Eibl-Eibesfeldt, *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie*, Piper, München 1984, trad. it. *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento*, Bollati Boringhieri, Torino 1993, pp. 111-118, 122.

<sup>5</sup> Alfred Seidel ha usato per primo il concetto di "eccesso istintuale" nel suo *Bewußtsein als Verhängnis*, Hans Prinzhorn, Bonn 1927.

<sup>6</sup> Cfr. A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, trad. it. cit., p. 231.

<sup>7</sup> Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. cit., pp. 83-88, 231, 401-415; A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, trad. it. cit., pp. 175-179, 304-305; si veda inoltre, ivi, K.-S. Rehberg, Prefazione all'edizione italiana, pp. 18-22.

<sup>8</sup> Cfr. A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, trad. it. cit., p. 176. In *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, cit., trad. it. cit., pp. 56-59, Gehlen non a torto si rimprovera di non aver dedicato il rilievo necessario al tema dell'aggressività umana, in particolare in *Der Mensch*.

<sup>9</sup> Cfr. E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1973, trad. it. *Anatomia della distruttività umana*, Arnoldo Mondadori, Milano 1992, pp. 17-20.

<sup>10</sup> Per una rassegna dei diversi, possibili significati di "aggressione" si veda I. Eibl-Eibesfeldt, *The Biology of Peace and War*, Thames and Hudson, London 1979, trad. it. *Etologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 1990, p. 37.

<sup>11</sup> Si veda E. Santoro, *Carcere e società liberale*, Giappichelli, Torino 2004. In tema di controllo sociale cfr. L. Re, "'Panopticon' e 'disciplina': possono ancora servire?", ivi, pp. 349-372.

<sup>12</sup> Cfr. A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, trad. it. cit., pp. 175-179. Singolare è la tesi di Erich Fromm (*The Anatomy of Human Destructiveness*, trad. it. cit., p. 252), secondo il quale uno dei modi più efficaci per vincere la paura è diventare aggressivi. È ovviamente da provare che l'esercizio della violenza possa rendere gli aggressori tranquilli e sicuri di sé.

<sup>13</sup> Cfr. E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, trad. it. cit., p. 17. Per una valutazione severamente critica del pensiero di Kon-

rad Lorenz, in particolare con riferimento alla sua analisi del comportamento aggressivo dell'uomo, si veda, ivi, pp. 17-29, 34-57.

<sup>14</sup> Sulle leggi funzionali dell'evoluzione filogenetica cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *The Biology of Peace and War*, trad. it. cit., pp. 29-36. Sulla complessa nozione di *imprinting* elaborata da Lorenz verso la fine degli anni trenta, cfr. K. Lorenz, *Vergleichende Verhaltensforschung. Grundlagen der Ethologie*, Springer Verlag, Wien 1978, trad. it. *L'etologia. Fondamenti e metodi*, Bollati Boringheri, Torino 1980, pp. 284-289.

<sup>15</sup> Si veda ad esempio: K. Lorenz, "Zur Naturgeschichte der Aggression", *Neue Sammlung*, 5 (1965), pp. 296-308; K. Lorenz, *Vergleichende Verhaltensforschung. Grundlagen der Ethologie*, trad. it. cit., *passim*.

<sup>16</sup> Cfr. K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, trad. it. cit., p. 43. Si vedano inoltre le pp. 40, 80, 93, 135, 209.

<sup>17</sup> Ivi, pp. 309-319.

<sup>18</sup> Ivi, pp. 318-319.

<sup>19</sup> Ivi, p. 254.

<sup>20</sup> Sul tema si veda in particolare K. Lorenz, *Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen* (1949), DTV, München 1998, trad. it. *L'anello di re Salomone*, Adelphi, Milano 2003.

<sup>21</sup> Cfr. K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, trad. it. cit., pp. 178-179, 254-255.

<sup>22</sup> Ivi, pp. 255-256.

<sup>23</sup> Cfr. P. Karli, *L'homme agressif*, trad. it. cit., p. 8.

<sup>24</sup> Ivi, p. 9.

<sup>25</sup> Cfr. E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, trad. it. cit., pp. 42-45.

<sup>26</sup> Mi permetto di rinviare in proposito al mio *Reflexive Epistemology*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston 1989.

<sup>27</sup> Cfr. E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, trad. it. cit., p. 45.

<sup>28</sup> Si veda N. Tinbergen, "Physiologische Instinktforschung", *Experientia*, 4 (1948), pp. 121-133. Come è noto, Nikolaas Tinbergen è stato discepolo e collaboratore di Konrad Lorenz e nel 1973 ha vinto il Premio Nobel per la Fisiologia e la Medicina, condividendolo con Karl von Frisch e Konrad Lorenz.

<sup>29</sup> Cfr. E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, trad. it. cit., p. 46.

<sup>30</sup> Si veda J.D. Carthy, F.J. Ebling (a cura di), *The Natural History of Aggression: Prologue and Epilogue*, Academic Press, London 1964, trad. it. *Storia naturale dell'aggressività*, Feltrinelli, Milano, 1973; in tema di aggressività e di guerra si veda l'acuta introduzione di Giorgio Celli in K. Lorenz, *Il cosiddetto male*, cit., pp. vii-xxiv.

<sup>31</sup> È noto che nel maggio del 1986 si è tenuto a Siviglia un convegno internazionale dedicato ai temi dell'aggressività e della guerra. Conclusi i lavori, fu redatto un documento a firma di venti studiosi provenien-



ti da differenti paesi. Le dichiarazioni contenute nel documento autorizzano a pensare che gli estensori avevano di mira la teoria lorenziana dell'aggressività e della guerra, ritenuta tale da esaltare l'uso della forza. I contributi di alcuni degli studiosi che avevano preso parte al convegno sono stati in seguito raccolti in volume; si veda J. Groebel, R.A. Hinde (a cura di), *Aggression and War. Their Biological and Social Bases*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

<sup>32</sup> Si veda in particolare K. Lorenz, *Darwin hat recht gesehen*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1965.

<sup>33</sup> Cfr. E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, trad. it. cit., pp. 54-55.

<sup>34</sup> *Ibid.*

<sup>35</sup> Cfr. K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, trad. it. cit., p. 45.

<sup>36</sup> Cfr. K. Lorenz, "Ritualized Aggression", in J.D. Carthy, F.B. Ebling (a cura di), *The Natural History of Aggression*, Academic, New York 1964.

<sup>37</sup> Cfr. K. Lorenz, *Das sogenannte Böse*, trad. it. cit., p. 319.

<sup>38</sup> Ivi, pp. 46, 69, 133, 256, 287, 318-319. È il caso di aggiungere che per un lungo tempo i biologi sono rimasti fedeli ai paradigmi sette-ottocenteschi basati sul meccanicismo deterministico e non hanno tenuto conto della nascita della fisica relativistica e quantistica, della teoria dell'informazione e della psicologia del profondo.

<sup>39</sup> Ivi, pp. 65, 269, 297.

<sup>40</sup> Si veda C. Darwin, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Murray, London 1871, trad. it. *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto al sesso*, Rizzoli, Milano 1982.

<sup>41</sup> Cfr. E. Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness*, trad. it. cit., p. 55.

<sup>42</sup> Si vedano in particolare: I. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, Piper Verlag, München 1970, trad. it. *Amore e odio*, Adelphi, Milano 1971; I. Eibl-Eibesfeldt, *The Biology of Peace and War*, trad. it. cit. È il caso di ricordare che un contributo etologico di rilievo si deve al primatologo olandese Frans de Waal, noto per i suoi studi sul comportamento delle scimmie antropomorfe; si veda F. de Waal, *Peacemaking among Primates*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989, trad. it. *Far la pace fra le scimmie*, Rizzoli, Milano 1990; F. de Waal, *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1996, trad. it. *Naturalmente buoni*, Garzanti, Milano 1997.

<sup>43</sup> Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *Liebe und Hass*, trad. it. cit., p. 19.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 19-20.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 205-206.

<sup>46</sup> Ivi, p. 206.

<sup>47</sup> Cfr. I. Eibl-Eibesfeldt, *The Biology of Peace and War*, trad. it. cit., p. 128. Sul tema si veda P. Messeri, "Perché e come combattere: il contributo dell'etologia", in P. Messeri, E. Pulcini (a cura di), *Immagini dell'impensabile*, Marietti, Genova 1991, pp. 153-165.



<sup>48</sup> Ivi, pp. 128-131.

<sup>49</sup> Ivi, p. 130.

<sup>50</sup> Ivi, p. 129.

<sup>51</sup> *Ibid.*

<sup>52</sup> Mi permetto di rinviare ai miei *Invoking Humanity: War, Law and Global Order*, Continuum, London-New York 2002; *Victor's Justice: From Nuremberg to Baghdad*, Verso, London-New York 2009. Sul tema si può vedere anche A. Negri, D. Zolo, "L'Impero e la moltitudine. Dialogo sul nuovo ordine della globalizzazione", *Reset*, 73 (2002), pp. 8-19, ora anche in A. Negri, *Guide. Cinque lezioni su Impero e dintorni*, Raffaello Cortina, Milano 2003, pp. 11-33.

<sup>53</sup> Sul tema si veda T. Todorov, *La peur des barbares*, Robert Laffont, Paris 2008, trad. it. *La paura dei barbari. Oltre lo scontro di civiltà*, Garzanti, Milano 2009.

### 3. Il governo della paura

<sup>1</sup> Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. cit., p. 67; A. Gehlen, *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre*, trad. it. cit., p. 254.

<sup>2</sup> Si veda T. Hobbes, *De cive*, L1-T2. Sul tema della paura in Hobbes cfr. J. Freund, "Le thème de la peur chez Hobbes", *Ress-Cahiers V. Pareto*, 49 (1980), 1, pp. 15-32; R. Cornelli, "Paura della violenza e crisi del sistema penale moderno", *Filosofia politica*, 24 (2010), 1, pp. 74-76; C. Ginzburg, *Paura, reverenza, terrore: rileggere Hobbes oggi*, Monte Università Parma, Parma 2008. Va segnalato che nell'amplessima letteratura hobbesiana sono molto rari i contributi specifici sul tema della paura.

<sup>3</sup> Sul tema si veda D. Pasini, "'Paura reciproca' e 'paura comune' in Hobbes", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 52 (1977), pp. 641-691.

<sup>4</sup> Cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, I, 11: "The cause whereof is that the object of mans desire is not to enjoy once onely, and for one instant of time, but to assure for ever the way of his future desire".

<sup>5</sup> Le pagine di Hobbes alle quali più direttamente mi riferisco sono quelle, celeberrime, del *Leviatano*, cap. 13 della prima parte e cap. 17 della seconda parte; cfr. T. Hobbes, *Leviathan*, a cura di H.W. Scheider, The Library of Liberal Arts, Indianapolis (In.) 1982, Part I and Part II, pp. 104-109, 130-160, trad. it. *Il Leviatano*, a cura di G. Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1976, pp. 116 sgg., 136 sgg. Per un'accurata presentazione del pensiero politico-giuridico di Hobbes si veda P. Costa, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. 1, *Dalla cittadinanza comunale al Settecento*, Laterza, Roma-Bari 1999, pp. 161-84.

<sup>6</sup> Al contrario, Montesquieu contrappone il "regno della virtù", intesa come il principio della democrazia, alla "paura", concepita come il

principio del dispotismo; cfr. N. Bobbio, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino 1984, p. 19.

<sup>7</sup> Sul ruolo politico positivo che Machiavelli attribuisce alla paura si vedano le acute osservazioni di Carlo Galli in "La produttività politica della paura. Da Machiavelli a Nietzsche", *Filosofia politica*, 24 (2010), 1, pp. 13-15; più in generale si veda C. Robin, *Fear. The history of a Political Idea*, Oxford University Press, Oxford 2004, trad. it. *Paura. La politica del dominio*, Bocconi Editore, Milano 2005.

<sup>8</sup> Secondo Carlo Galli, Nietzsche vede nella paura l'elemento costitutivo di ogni collettività e per questo ritiene che la paura sia sempre attiva, o attivabile, entro la civiltà; cfr. "La produttività politica della paura. Da Machiavelli a Nietzsche", cit., pp. 25-27.

<sup>9</sup> Si veda M. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922, trad. it. *Economia e società*, Comunità, Milano 1974; J. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Allen and Unwin, London 1987, trad. it. *Capitalismo, socialismo, democrazia*, Etas Libri, Milano 1977; H. Kelsen, *La democrazia*, il Mulino, Bologna 1984, pp. 66-79. Mi permetto di rinviare sul tema della crisi delle istituzioni democratiche anche ai miei *Democracy and Complexity*, Polity Press, Cambridge 1902; *Tramonto globale*, Firenze University Press, Firenze 2010.

<sup>10</sup> G. Ferrero, *Pouvoir. Les génies invisibles de la Cité*, Brentano's, New York 1942, trad. it. *Potere. I Geni invisibili della Città*, SugarCo, Milano 1981. Sul pensiero di Ferrero si veda G. Sorigi, *Potere tra paura e legittimità. Saggio su Guglielmo Ferrero*, Giuffrè, Milano 1983; V. Mura, "Il potere della paura, la paura del potere: le tesi di Hobbes e di Ferrero", in D. Pasini (a cura di), *La paura e la città*, vol. II, Astra, Roma 1984.

<sup>11</sup> Cfr. G. Ferrero, *Pouvoir. Les génies invisibles de la Cité*, trad. it. cit., pp. 38, 41, 46.

<sup>12</sup> Cfr. G. Ferrero, "Il potere illegittimo e la paura", in *Potere politico e legittimità*, SugarCo, Milano 1987, p. 192; si veda G. Silei, *Le radici dell'incertezza. Storia della paura tra Otto e Novecento*, Piero Lacaita Editore, Manduria 2008.

<sup>13</sup> Mi permetto di rinviare, quanto al pensiero di Luhmann in generale, ai miei saggi raccolti nel volume *Complessità e democrazia*, Giapichelli, Milano 1986.

<sup>14</sup> Si può vedere il mio intervento critico "Function, Meaning, Complexity. The Epistemological Premises of Niklas Luhmann's 'Sociological Enlightenment'", *Philosophy of the Social Sciences*, 16 (1986), 1; si veda la replica di Niklas Luhmann, "The Theory of Social Systems and Its Epistemology: Reply to Danilo Zolo's Critical Comments", *Philosophy of the Social Sciences*, 16 (1986), 1, pp. 129-134.

<sup>15</sup> In appendice al volume N. Luhmann, *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1970, alle pp. 172-189, si può consultare un accurato lemmario del linguaggio teorico luhmanniano in lingua italiana e tedesca.

<sup>16</sup> Cfr. M.T. Pansera (a cura di), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, cit., p. 131.

<sup>17</sup> Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch*, trad. it. cit., pp. 58-67.

<sup>18</sup> Luhmann mette in evidenza la circostanza che nel corso dell'esperienza umana ci possono essere possibilità delle quali il singolo soggetto non è consapevole a causa della sua limitata capacità di percepire, elaborare informazioni, agire. Per "contingenza" Luhmann intende la possibilità che l'informazione relativa a ulteriori, potenziali esperienze tragga in inganno il soggetto, con il connesso pericolo di delusioni e di rischi.

<sup>19</sup> Sulla nozione di "rischio" e sulla sua distinzione da nozioni affini cfr. N. Luhmann, "Familiarity, Confidence and Trust: Problems and Alternatives", in D. Gambetta (a cura di), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, Basil Blackwell, Oxford 1988, trad. it. *Le strategie della fiducia*, Einaudi, Torino 1989, pp. 123-140; si veda inoltre J.F. Short, "The Social Fabric of Risk", *American Sociological Review*, 49 (1984), pp. 711-725.

<sup>20</sup> Cfr. N. Luhmann, *Rechtssoziologie*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1972, p. 40, trad. it. *Sociologia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1977.

<sup>21</sup> Cfr. N. Luhmann, "Gesellschaftliche und politische Bedingungen des Rechtsstaates", in Id., *Politische Planung*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1971, pp. 53-65, trad. it. *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida, Napoli 1978.

<sup>22</sup> Cfr. N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1969, *passim*, trad. it. *Procedimenti giuridici e legittimazione sociale*, Giuffrè, Milano 1995.

<sup>23</sup> Non andrebbe trascurato l'effetto simbolico che le istituzioni politiche, con i loro apparati di procedure, di riti, di rappresentazioni allegoriche, di mitologie, e persino di galatei e di etichette, esercitano soddisfacendo un bisogno diffuso e latente di protezione sociale: un bisogno "residuale", per usare il lessico della sociologia politica di Pareto. La stessa funzione rassicuratrice e trascinante del capo politico carismatico ha radici, prima ancora che nell'aspettativa di vantaggi concreti, in un universo di interazioni simboliche in cui elementi razionali e irrazionali sono profondamente intrecciati: si pensi agli esempi di "identificazione cesaristica" di un leader entro contesti di democrazia rappresentativa.

<sup>24</sup> Si veda N. Luhmann, *Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität*, Enke Verlag, Stuttgart 1973, trad. it. *La fiducia*, il Mulino, Bologna 2002. B. Barber, *The Logic and Limits of Trust*, Rutgers University Press, New Brunswick 1983; D. Gambetta (a cura di), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*, trad. it. cit., *passim*.

<sup>25</sup> Cfr. Luhmann, *Rechtssoziologie*, trad. it. cit., pp. 40 sgg., 50-55; si veda inoltre N. Luhmann, *Macht*, Enke Verlag, Stuttgart 1975, trad. it. *Potere e complessità sociale*, cit.; N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, cit., *passim*.

<sup>26</sup> Rinvio al mio saggio “Filosofia della pena e istituzioni penitenziarie”, *Iride*, 14 (2001), 32.

<sup>27</sup> È noto che nel caso inglese la costituzione non è scritta. Sul tema cfr. il mio “Teoria e critica dello Stato di diritto”, Introduzione a P. Costa, D. Zolo (a cura di), *Lo Stato di diritto. Storia, teoria, critica*, Feltrinelli, Milano 2002, pp. 17-88; cfr. inoltre E. Santoro, “Rule of Law e ‘Libertà degli inglesi’. L'interpretazione di Albert Venn Dicey”, *ivi*, pp. 173-223.

<sup>28</sup> Si veda J. Harris, *William Beveridge: A Biography*, Oxford University Press, Oxford 1997.

<sup>29</sup> Si veda T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, in T.H. Marshall, *Class, Citizenship and Social Development*, The University of Chicago Press, Chicago 1964. Gli scritti di Marshall, pressoché ignorati in Italia, hanno esercitato una notevole influenza nella cultura anglosassone, da Bendix a Parsons, da Rimlinger a Dahrendorf, e in quella francese. Per il mondo anglosassone si veda: J.M. Barbalet, *Citizenship*, Open University Press, Milton Keynes 1988, trad. it. Liviana Editrice, Padova 1992; C. Pierson, *Beyond the Welfare State. The New Political Economy of Welfare*, Polity Press, Cambridge 1991; M. Roche, *Rethinking Citizenship*, Polity Press, Cambridge 1992. Per la Francia si veda P. Rosanvallon, *Le sacre du citoyen. Histoire du suffrage universel en France*, Gallimard, Paris 1992, trad. it. *La rivoluzione dell'uguaglianza*, Anabasi, Milano 1994.

<sup>30</sup> Sul tema si veda l'interessante saggio di Giovanna Procacci, “Le nuove sfide della cittadinanza in un mondo di immigrazione”, *Rassegna italiana di sociologia*, 1959 (2009), 3, pp. 409-432.

<sup>31</sup> Cfr. N. Bobbio, *L'età dei diritti*, Einaudi, Torino 1990, pp. xx, 72.

<sup>32</sup> Si veda il mio *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>33</sup> Si veda L. Gallino, *Il lavoro non è merce. Contro la flessibilità*, Laterza, Roma-Bari 2009.

<sup>34</sup> Cfr. J. Bourke, *Fear: A Cultural History*, Shoemaker & Hoard, Emeryville (CA) 2006, trad. it. *Paura. Una storia culturale*, Laterza, Roma-Bari 2007, pp. vii-x.

#### 4. Potere e paura nel mondo globalizzato

<sup>1</sup> Sul tema mi permetto di rinviare al mio *Globalizzazione. Una mappa dei problemi*, cit., pp. 3-11, 12-26.

<sup>2</sup> Cfr. U. Beck, *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2007, trad. it. *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 170-176, 234-239.

<sup>3</sup> Si veda K. Bales, *Disposable People. New Slavery in the Global Economy*, University of California Press, Berkeley/London 1999, trad. it. *I nuovi schiavi*, Feltrinelli, Milano 1999.

<sup>4</sup> Cfr. L. Gallino, *Con i soldi degli altri*, Einaudi, Torino 2009, pp. 5-26.

<sup>5</sup> Si veda Y. Dezalay, *Marchands de droit. La restructuration de l'ordre juridique international par les multinationales du droit*, Fayard, Paris 1992, trad. it. *I mercanti del diritto: le multinazionali del diritto e la ristrutturazione dell'ordine giuridico internazionale*, Giuffrè, Milano 1997.

<sup>6</sup> Sul tema si veda il contributo di Alessandro Dal Lago, *Le nostre guerre*, Manifestolibri, Roma 2010, in particolare alle pp. 147-176. Scrive Dal Lago: "molte delle principali compagnie militari o di sicurezza privata, come Blackwater, Halliburton, Sandline, Executive Outcomes, Vinnell e Armorgroup, sono incorporate in estesi network aziendali con altissime quotazioni di mercato, e la loro progressiva legittimazione è testimoniata dal consistente numero di attori, pubblici e privati, nazionali e internazionali, che vi fanno ricorso e dagli ingenti profitti" (ivi, p. 150).

<sup>7</sup> Responsabili di questa tragedia economico-finanziaria sono in buona parte anche le istituzioni economiche internazionali – anzitutto il Fondo Monetario Internazionale e la Banca Mondiale – che con i loro prestiti non fanno che esasperare gli effetti discriminatori dell'economia mercantile. Basti pensare che negli anni novanta del secolo scorso i paesi poverissimi del Sud del mondo hanno dovuto versare ai paesi del Nord – anzitutto agli Stati Uniti – in media circa 21 miliardi di dollari all'anno; cfr. United Nations Development Programme, *Human Development Report 1994*, Oxford University Press, New York-Oxford 1994, pp. 4, 51-52, 63-64; L. Gallino, *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 48.

<sup>8</sup> Cfr. L. Gallino, *Con i soldi degli altri*, cit., pp. 16-23. È il caso di ricordare la definizione proposta da George Soros: "la globalizzazione si identifica con i liberi movimenti di capitale e con il crescente dominio dei mercati finanziari globali e delle imprese multinazionali sulle economie nazionali" (G. Soros, *On Globalization*, Perseus Book Group, New York 2002, trad. it. *Globalizzazione*, Ponte alle Grazie, Milano 2002, p. 5).

<sup>9</sup> Cfr. L. Gallino, *Con i soldi degli altri*, cit., p. 16. L'avanzare di una serie di "paure globali" è tanto più minaccioso se si tiene presente l'esplosione demografica che ha investito il pianeta nonostante le guerre, il terrorismo e le epidemie. Nel 1800 la popolazione mondiale era di 900 milioni di persone, agli inizi del '900 era quasi raddoppiata mentre nell'anno 2000 siamo arrivati a quasi 7 miliardi e si prevede che nel 2050 sul pianeta ci saranno circa 10 miliardi di individui. La povertà estrema, con tutti i fenomeni connessi – fame, carestie, malattie letali, inquinamento, riscaldamento globale, erosione del suolo, emigrazione, guerre – colpirà sempre più una larga maggioranza dei nuovi arrivati, soprattutto in Africa e in Asia, dove la fertilità umana resta tuttora molto alta, e lo resterà sicuramente nei prossimi decenni.

<sup>10</sup> Cfr. Z. Bauman, *Globalization. The Human Consequences*, Co-

lumbia University Press, New York 1998, trad. it. *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 2001, p. 68.

<sup>11</sup> Cfr. Z. Bauman, *Liquid Fear*, Polity Press, Cambridge 2006, trad. it. *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 159-160; si veda anche Z. Bauman, *In Search of Politics*, Polity Press, Cambridge 1999, trad. it. *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000. La genericità ripetitiva della nozione di "paura", definita da Bauman "liquida", è provata particolarmente dalla seguente formulazione: "La paura più temibile è la paura diffusa, sparsa, indistinta, libera, disancorata, fluttuante, priva di un indirizzo o di una causa chiari; è la paura che ci perseguita senza una ragione, è la minaccia che dovremmo temere e che si intravede ovunque, ma non si mostra mai chiaramente. 'Paura' è il nome che diamo alla nostra incertezza, alla nostra ignoranza [...]" (*Liquid Fear*, trad. it. cit., p. 4).

<sup>12</sup> Cfr. P. Bourdieu, *Contre-feux 2. Pour un mouvement social européen*, Liber, Paris 2001, p. 95, trad. it. *Controfuochi 2. Per un nuovo movimento europeo*, Manifestolibri, Roma 2001; L. Gallino, *Globalizzazione e disuguaglianze*, cit., *passim*; P. Hirst, G. Thompson, *Globalization in Question: The International Economy and the Possibilities of Governance*, Polity Press, Cambridge 1996, pp. 170-194, trad. it. *La globalizzazione dell'economia*, Editori Riuniti, Roma 1997; L. Wacquant, *Les prisons de la misère*, Éditions Raisons d'Agir, Paris 1999, pp. 58-67, trad. it. *Parola d'ordine: tolleranza zero*, Feltrinelli, Milano 2000.

<sup>13</sup> Cfr. J.E. Stiglitz, *Globalisation and Its Discontents*, W.W. Norton & Company, New York 2002, trad. it. *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2002, p. ix; si veda inoltre J.E. Stiglitz, *In un mondo imperfetto. Mercato e democrazia nell'era della globalizzazione*, Donzelli Editore, Roma 2001.

<sup>14</sup> Su questo aspetto insiste Joseph Stiglitz in *Globalization and Its Discontents*, trad. it. cit., pp. 7-8.

<sup>15</sup> Si veda: J. Drèze, A. Sen, A. Hussain (a cura di), *The Political Economy of Hunger: Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford 1995; J. Bennett, S. George, *The Hunger Machine*, Polity Press, Cambridge 1987, trad. it. *La macchina della fame*, Emi, Bologna 1999; V. Shiva, *Water Wars: Privatization, Pollution and Profit*, South End Press, Cambridge (Mass.) 2002, trad. it. *Le guerre dell'acqua*, Feltrinelli, Milano 2003.

<sup>16</sup> Cfr. L. Gallino, *Con i soldi degli altri*, cit., pp. 8-9. Per una documentazione più ampia si può vedere il mio *Tramonto globale*, Firenze University Press, Firenze 2010, pp. 15-22.

<sup>17</sup> L. Gallino, "Così l'Occidente produce la fame nel mondo", *la Repubblica*, 10/05/2008. Nella sola India, tra il 1995 e il 2006, vi sono stati almeno duecentomila suicidi di piccoli coltivatori.

<sup>18</sup> Si veda: D. Garland, *The Culture of Control*, Clarendon Press, Oxford 2001, trad. it. *La cultura del controllo. Crimine e ordine sociale nella società contemporanea*, Net, Milano 2007; L. Wacquant, *Les prisons de*



la misère, cit., *passim*; R. Castel, *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Seuil, Paris 2003, trad. it. *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2004; L. Gallino, *Globalizzazione e disuguaglianze*, cit., *passim*.

<sup>19</sup> Cfr. G. Amendola, *Città, criminalità, paure*, Liguori Editore, Napoli 2008, pp. 1-24: si veda inoltre M. Pavarini, *L'amministrazione locale della paura*, Carocci, Roma 2006; T. Pitch, *La società della prevenzione*, Carocci, Roma 2008.

<sup>20</sup> Cfr. J. Curbet, *El Rey va desnudo! Inseguridad, justicia y policía*, Editorial UOC, Barcellona 2008, trad. it. *Insicurezza*, Donzelli, Roma 2008, pp. 60-63.

<sup>21</sup> Si veda in particolare D. Garland, *The Culture of Control*, trad. it. cit., *passim*.

<sup>22</sup> Si veda L. Wacquant, *Les prisons de la misère*, cit.; G. Riolo (a cura di), *La privatizzazione della vita*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2005.

<sup>23</sup> Si veda L. Gallino, *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*, Laterza, Roma-Bari 2007.

<sup>24</sup> Si veda R. Escobar, *Paura e libertà*, Morlacchi, Perugia 2009.

<sup>25</sup> Cfr. L. Ferrajoli, *Democrazia e paura. L'illusione della sicurezza*, in M. Bovero, V. Pazé (a cura di), *La democrazia in nove lezioni*, Laterza, Roma-Bari 2009, pp. 115-135.

<sup>26</sup> Si veda D. Salas, *La volonté de punir. Essai sur le populisme pénal*, Hachette, Paris 2005; E.J. Prats, *Los peligros del populismo penal*, Finjus, Santo Domingo 2008. Si vedano anche L. Gonzales Placencia, *Ciudades seguras V. Percepción ciudadana de la inseguridad*, Unam, México 2002; L. Gonzales Placencia, J.L. Arce Aguilar, M. Alvarez (a cura di), *Aproximaciones empíricas al estudio de la inseguridad*, Porrúa, México 2007; cfr. anche R. Escobar, "Fear on the March", *Iris*, 1 (2009), 2, pp. 301-307; J. Curbet, *El Rey va desnudo! Inseguridad, justicia y policía*, trad. it. cit., pp. 63-86.

<sup>27</sup> Cfr. L. Ferrajoli, *Democrazia e paura*, cit., p. 117.

<sup>28</sup> Cfr. G. Amendola, *Città, criminalità, paure*, cit., pp. 69-71.

<sup>29</sup> Cfr. L. Ferrajoli, *Democrazia e paura*, cit., p. 118.

<sup>30</sup> Cfr. G. Amendola, *Città, criminalità, paure*, cit., pp. 1-24, 103-106.

<sup>31</sup> Si veda L. Re, *Carcere e globalizzazione. Il boom penitenziario negli Stati Uniti e in Europa*, Laterza, Roma-Bari 2006.

<sup>32</sup> Si veda R. Girard, *Le bouc émissaire*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris 1982, trad. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987, pp. 179-198.

<sup>33</sup> Cfr. L. Ferrajoli, *Democrazia e paura*, cit., p. 129.

<sup>34</sup> Si veda P. Ceri, *La società vulnerabile. Quale sicurezza, quale libertà*, Laterza, Roma-Bari 2003, pp. 51-56; L. Wacquant, *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Agone, Paris 2004, trad. it. *Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, DeriveApprodi, Roma 2006; L. Re, "Il razzismo securitario. 'Questione ro-

mena' e 'difesa' del territorio", *Jura Gentium Journal*, vi, 1 (2010), <<http://www.juragentium.unifi.it/it/forum/rom/re.htm>>; L. Re, "Politica moderna e insicurezza contemporanea: la domanda di protezione nelle società liberali", *Studi sulla questione criminale*, 5 (2010), 3, pp. 25-46.

<sup>35</sup> Cfr. T. Todorov, *La peur des barbares*, Robert Laffont, Paris 2008, trad. it. *La paura dei barbari. Oltre lo scontro di civiltà*, Garzanti, Milano 2009, pp. 15-16.

<sup>36</sup> Cfr. A.M. Dershowitz, *Why Terrorism Works. Understanding the Threat, Responding to the Challenge*, Yale University Press, New Haven 2002, trad. it. *Terrorismo*, Roma, Carocci, 2003; secondo Dershowitz occorre anzitutto infliggere ai terroristi islamici punizioni estremamente severe, torturandoli, corrompendoli, ricattandoli, distruggendo le loro case e quelle dei parenti, uccidendoli (ivi, pp. 21-37).

<sup>37</sup> Si veda M. Ignatieff, *The Lesser Evil: Political Ethics in a Age of Terror*, Princeton University Press, Princeton 2004, trad. it. *Il male minore. L'etica politica nell'era del terrorismo globale*, Vita e Pensiero, Milano 2006.

<sup>38</sup> Si veda U. Beck, *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2007, trad. it. cit.

<sup>39</sup> Cfr. Y. Ben Achour, *Le rôle des civilisations dans les relations internationales*, Bruylant, Bruxelles 2003, p. 240 ("Le terroriste est en fait un terrorisé"); si veda inoltre Y. Ben Achour, "Le relazioni tra la civiltà islamica e la civiltà occidentale", *Iride*, 20 (2007), 51, pp. 273-289.

<sup>40</sup> Si veda R. Pape, *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, Random House, New York 2005, trad. it. *Morire per vincere*, Il Ponte, Bologna 2007.

<sup>41</sup> Per una convincente contestazione di queste tesi cfr. A. Persichetti, A. Almarai, *La caduta di Bagdad*, Bruno Mondadori, Milano 2006, pp. 159-242.

<sup>42</sup> Cfr. R. Pape, *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, cit., pp. 3-24.

<sup>43</sup> Sul tema si veda G. Preterossi, *L'occidente contro se stesso*, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>44</sup> Cfr. R. Pape, *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, cit., pp. 27-76.

<sup>45</sup> Cfr. Y. Ben Achour, *Le rôle des civilisations dans les relations internationales*, cit., pp. 237-238.

<sup>46</sup> Cfr. A. Cassese, *Lineamenti di diritto internazionale penale*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 162-175; A. Cassese, *Il sogno dei diritti umani*, Feltrinelli, Milano 2008, pp. 177-184. Per una concezione non formalistica di "terrorismo" si veda A. Colombo, *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 15-71; si veda inoltre M. Wieviorka, *L'inquietudine delle differenze*, Bruno Mondadori, Milano 2008, pp. 65-83.

<sup>47</sup> Cfr. T. Asad, *On Suicide Bombing*, Columbia University Press, New



York 2007, trad. it. *Il terrorismo suicida*, Raffaello Cortina, Milano 2009, pp. VII-XVII, 91-93.

## Conclusione

<sup>1</sup> Si veda G. Bataille, *Sur Nietzsche. Volonté de chance*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, Se, Milano 1994; G. Bataille, *La part maudite. Essai d'économie générale*, Éditions de Minuit, Paris 1949, trad. it. *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.

<sup>2</sup> Si veda P. Klossowski, *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969, trad. it. *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1981.

<sup>3</sup> A. Camus, *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, trad. it. cit., 1947, pp. 27-34, 54.



## Bibliografia

### *Antropologia filosofica e paura*

- Bolk, L., *Das Problem der Menschwerdung*, Gustav Fischer, Jena 1926.
- Boniolo, G., De Anna, G. (a cura di), *Evolutionary Ethics and Contemporary Biology*, Cambridge University Press, Cambridge 2006.
- Borgna, E., "Angoscia", in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002.
- Borsari, A., "Notes on 'Philosophical Anthropology' in Germany", *Iris*, 1 (2009), 1.
- (a cura di), *Cosmo, corpo, cultura. Enciclopedia antropologica*, Bruno Mondadori, Milano 2002.
- Borsari, A., Russo, M. (a cura di), *Helmuth Plessner. Corporeità, natura e storia nell'antropologia filosofica*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005.
- Brüning, W., *Philosophische Anthropologie*, Klett, Stuttgart 1960.
- Ciancio, C., "Sofferenza", in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002.
- Davis, M., *Città di quarzo*, Manifestolibri, Roma 1999.
- *Ecology of Fear*, Metropolitan Books, New York 1998, trad. it. *Geografie della paura*, Feltrinelli, Milano 1999.
- De Masi, F., "Perversione", in P.P. Portinaro (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002.
- Di Paola, F.G., *La teoria sociale di Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1984.
- Fadini, U., "Antropologia 'negativa' e teoria delle istituzioni in Arnold Gehlen", *Cultura e scuola*, 82 (1982).
- *Il corpo imprevisto. Filosofia, antropologia e tecnica in Arnold Gehlen*, Franco Angeli, Milano 1989.
- Fimiani, M.P., *Antropologia filosofica*, Editori Riuniti, Roma 2005.
- Fischer, J., *Philosophische Anthropologie. Eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*, Verlag Karl Alber, Freiburg 2008.

- “Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen”, *Iris*, 1 (2009), 1.
- Gallino, L., *L'incerta alleanza. Modelli di relazioni tra scienze umane e scienze naturali*, Einaudi, Torino 1992.
- Gebauer, G., Wulf, C., “After the ‘Death of Man’: From Philosophical Anthropology to Historical Anthropology”, *Iris*, 1 (2009), 1.
- Gehlen, A., *Urmensch und Spätkultur. Philosophische Ergebnisse und Aussagen*, Bonn, Athenäum, 1956, trad. it. *Le origini dell'uomo e la tarda cultura*, il Saggiatore, Milano 1994.
- *Die Seele im technischen Zeitalter*, Hamburg, Rowohlt, 1957, trad. it. *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, Armando, Roma 2003.
- *Zeit-Bilder*, Bonn, Athenäum Verlag, 1960, trad. it. *Quadri d'epoca*, Guida, Napoli 1989.
- *Anthropologische Forschung. Zur Selbstbegegnung und Selbstentdeckung der Menschen*, Rowohlt Taschenbuch Verlag, Reinbek bei Hamburg 1961, trad. it. *Prospettive antropologiche. L'uomo alla scoperta di sé*, il Mulino, Bologna 2005.
- *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1966, trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Feltrinelli, Milano 1983.
- *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik*, Athenäum Verlag, Frankfurt a.M.-Bonn 1969, trad. it. *Morale e ipermorale. Un'etica pluralistica*, a cura di U. Fadini, Ombre Corte, Verona 2001.
- *Philosophische Anthropologie und Handlungslehre* (1961, 1963), Klostermann GmbH, Frankfurt a.M., 1983, trad. it. *Antropologia filosofica e teoria dell'azione*, Guida, Napoli 1990.
- Girard, R., *Le bouc émissaire*, Editions Grasset & Fasquelle, Paris 1982, trad. it. *Il capro espiatorio*, Adelphi, Milano 1987.
- “Automatismes et liberté”, in H. Grivois, J.-P. Dupuy, *Mécanismes mentaux mécanismes sociaux. De la psychose à la panique*, La Découverte, Paris 1995.
- Hamilton, W.D., “The Genetical Evolution of Social Behaviour”, *Journal of Theoretical Biology*, 7 (1964).
- Hartung, G., *Philosophische Anthropologie*, Reclam, Stuttgart 2008.
- Herder, von, J.G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache* (1772), in *Sämmtliche Werke*, B. Suphan, Berlin 1891, trad. it. *Saggio sull'origine del linguaggio*, Pratiche Editrice, Parma 1995.
- Honneth, A., “Problems of Ethical Pluralism: Arnold Gehlen's Anthropological Ethics”, *Iris*, 1 (2009), 1.
- Klossowski, P., *Nietzsche et le cercle vicieux*, Mercure de France, Paris 1969, trad. it. *Nietzsche e il circolo vizioso*, Adelphi, Milano 1981.
- Krüger, H.-P., “The Public Nature of Human Beings. Parallels between

- Classical Pragmatism and Helmuth Plessner's Philosophical Anthropology", *Iris*, 1 (2009), 1.
- Jansen, P., *Arnold Gehlen. Die anthropologische Kategorienlehre*, Bouvier, Bonn 1975.
- Lagrange, H., *La civiltà à l'épreuve. Crime et sentiment de insécurité*, Puf, Paris 1995.
- Landmann, M., *Philosophische Anthropologie*, de Gruyter, Berlin 1955.
- Landsberg, P.L., *Einführung in die philosophische Anthropologie*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1960.
- Lévy, P., *Les technologies de l'intelligence, L'avenir de la pensée à l'ère informatique*, La Découverte, Paris 1990, trad. it. *Le tecnologia dell'intelligenza. Il futuro del pensiero nell'era dell'informatica*, Ombre Corte, Verona 2000.
- Löwith, K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, Drei Masken Verlag, München 1928, trad. it., *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007.
- Nietzsche, F., *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, C.G. Naumann, Leipzig 1887, trad. it. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*, Rizzoli, Milano 1997.
- *Opere 1882-1895*, Newton Compton, Roma 1983.
- Pansera, M.T. (a cura di), *Il paradigma antropologico di Arnold Gehlen*, Mimesis, Milano 2005.
- *L'uomo progetto della natura. L'antropologia filosofica di Arnold Gehlen*, Studium, Roma 2008.
- Petrignani, S., *Vecchi*, Theoria, Roma-Napoli 1994.
- Plessner, H., *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, De Gruyter, Berlin 1928, trad. it. *I gradi dell'organico e l'uomo. Introduzione all'antropologia filosofica*, Bollati Boringhieri, Torino 2006.
- *Lachen und Weinen*, Van Loghus Slaterus, Arnheim 1941, trad. it. *Il riso e il pianto*, Bompiani, Milano 2000.
- "Die Aufgabe der philosophischen Anthropologie", in Id., *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Franke, Bern 1953.
- Portinaro, P.P. (a cura di), *I concetti del male*, Einaudi, Torino 2002.
- Rasini, V., *Teorie della realtà organica. Helmuth Plessner e Viktor von Weizsäcker*, Sigem, Modena 2002.
- *L'essere umano. Percorsi dell'antropologia filosofica*, Carocci, Roma 2008.
- Rehberg, K.-S., "Philosophical Anthropology from the End of World War I to the 1940s and in Current Perspective", *Iris*, 1 (2009), 1.
- Riesman, D., *The Lonely Crowd. A Study of the Changing American Character*, Yale University Press, New Haven 1953, trad. it. *La folla solitaria*, il Mulino, Bologna 1956.
- Samson, L., *Naturteleologie und Freiheit bei Arnold Gehlen*, Alber, Freiburg-München 1976.
- Scheler, M., *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Gesammelte Wer-*

- ke, Band 9, Francke, Bern-München 1976, trad. it. *La posizione dell'uomo nel cosmo*, Franco Angeli, Milano 2000.
- Schulz, W., "Die Aufhebung der philosophischen Anthropologie", in Id., *Philosophie in der veränderten Welt*, Neske, Pfullingen 1972.
- Spagnoli, A., "... E divento sempre più vecchio". *Jung, Freud, la psicologia del profondo e l'invecchiamento*, Bollati Boringhieri, Torino 1995.
- Uexküll, von, J., *Umwelt und Innenwelt der Tiere*, J. Springer, Berlin 1909.
- Uexküll, von, J., Kriszat, G., *Streifzüge durch die Umwelt von Tieren und Menschen. Ein Bilderbuch unsichtbarer Welten*, J. Springer, Berlin 1934, trad. it. *Ambiente e comportamento*, il Saggiatore, Milano 1967.
- Virno, P., *E così via, all'infinito. Logica e antropologia*, Bollati Boringhieri, Torino 2010.
- Weber, H., "Zur Fassung und Gliederung eines allgemeinen biologischen Umweltbegriffes", *Die Naturwissenschaften*, 27 (1939), 38.
- Wetz, F.J., "Culture - A Testament to Indigence", *Iris*, 1 (2009), 1.
- "The Phenomenological Anthropology of Hans Blumenberg", *Iris*, 1 (2009), 2.
- Wilson, E.O., *Sociobiology: The New Synthesis*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1975, trad. it. *Sociobiologia. La nuova sintesi*, Zanichelli, Bologna 1979.
- Wulf, C., *Anthropologie. Geschichte, Kultur, Philosophie*, Rowohlt, Reinbek 2004.

### *Etologia umana, aggressività e paura*

- Barash, D., *Sociobiology and Behavior*, Elsevier, New York 1977, trad. it. *Sociobiologia e comportamento*, Franco Angeli, Milano 1980.
- Bataille, G., *Sur Nietzsche, volonté de chance*, Gallimard, Paris 1945, trad. it. *Nietzsche. Il culmine e il possibile*, Se, Milano 1994.
- *La part maudite. Essai d'économie générale*, Éditions de Minuit, Paris 1949, trad. it. *La parte maledetta*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Buzan, B., *Peoples, States and Fear*, Wheatsheaf Books, Sussex 1983.
- Carthy, J.D., Ebling, F.J., *The Natural History of Aggression. Prologue and Epilogue*, Academic Press, London 1964.
- Cranach, von, M., Foppa, K., Lepenies, W., Ploog, D. (a cura di), *Human Ethology: Claims and Limits of a New Discipline*, Cambridge University Press, Cambridge 1979.
- Darwin, C., *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*, Murray, London 1871, trad. it. *L'origine dell'uomo e la scelta in rapporto al sesso*, Rizzoli, Milano 1982.
- Di Maria, F., Di Nuovo, S., *L'aggressività umana*, Giunti e Barbera, Firenze 1984.
- Dollard, J., et. al., *Frustration and Aggression*, Yale University Press, New Haven 1939.

- Eibl-Eibesfeldt, I., *Liebe und Hass. Zur Naturgeschichte elementarer Verhaltensweisen*, München, Piper Verlag, 1970, trad. it. *Amore e odio*, Adelphi, Milano 1971.
- *Der Vorprogrammierte Mensch*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München 1976.
- *The Biology of Peace and War*, Thames and Hudson, London 1979, trad. it. *Etologia della guerra*, Bollati Boringhieri, Torino 1990.
- *Die Biologie des menschlichen Verhaltens. Grundriss der Humanethologie*, Piper, München 1984, trad. it. *Etologia umana. Le basi biologiche e culturali del comportamento*, Bollati Boringhieri, Torino 1993.
- *Grundriss der vergleichenden Verhaltensforschung*, Piper, München 1987, trad. it. *I fondamenti dell'etologia*, Adelphi, Milano 1995.
- Ehrenreich, B., *Blood Rites: Origins and History of the Passions of War*, Henry Holt and Company, Metropolitan Books, New York 1997, trad. it. *Riti di sangue. All'origine della passione della guerra*, Feltrinelli, Milano 1998.
- Erikson, E.H., *A Way of Looking at Things. Selected Papers from 1930 to 1980*, W.W. Orton, New York-London 1987.
- Ferraris, O., *L'assedio della paura*, Editori Riuniti, Roma 1983.
- Freud, A., "Osservazioni sull'aggressività", *Rivista di psicoanalisi*, 18 (1972).
- Fromm, E., *The Anatomy of Human Destructiveness*, Holt, Rinehart & Winston, New York 1973, trad. it. *Anatomia della distruttività umana*, Arnoldo Mondadori, Milano 1992.
- Goldstein, J., *Aggression and Crimes of Violence*, Oxford University Press, New York 1986.
- Goodall, J., *In the Shadow of Man*, Collins, London 1971, trad. it. *L'ombra dell'uomo*, Rizzoli, Milano 1974.
- Groebel, J., Hinde, R.A. (a cura di), *Aggression and War. Their Biological and Social Bases*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.
- Huntingford, F.A., Turner, A., *Animal Conflict*, Chapman and Hall, London 1987.
- Heller, A., *Instinkt, Aggression, Charakter. Einleitung zu einer marxistischen Sozialanthropologie*, VSA, Hamburg-Berlin 1977, trad. it., *Istinto e aggressività. Introduzione a un'antropologia sociale marxista*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Karli, P., *L'homme agressif*, Éditions Odile Jacob, Paris 1987, trad. it. *L'uomo aggressivo*, Jaca Book, Milano 1990.
- Lepenies, W., Nolte, H., *Kritik der Anthropologie*, Hanser Verlag, München 1972, trad. it. *Critica dell'antropologia. Marx e Freud, Gehlen e Habermas sull'aggressività*, Feltrinelli, Milano 1978.
- Lorenz, K., *Er redete mit dem Vieh, den Vögeln und den Fischen* (1949), DTV, München 1998, trad. it. *L'anello di re Salomone*, Adelphi, Milano 2003.
- *Das sogenannte Böse. Zur Naturgeschichte der Aggression*, Borotha-Schö-

- ler, Wien 1963, trad. it. *Il cosiddetto male. Per una storia naturale dell'aggressività*, il Saggiatore, Milano 1969.
- *Darwin hat recht gesehen*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1965.
  - “Zur Naturgeschichte der Aggression”, *Neue Sammlung*, 5 (1965).
  - *On Aggression*, Harcourt, Brace & World, New York 1966.
  - *Die Rückseite des Spiegels. Versuch einer Naturgeschichte menschlichen Erkennens*, Piper, München 1973, trad. it. *L'altra faccia dello specchio. Per una storia naturale della conoscenza*, Adelphi, Milano 1983.
  - *Über tierisches und menschliches Verhalten*, Piper, München 1974.
  - *Vergleichende Verhaltensforschung. Grundlagen der Ethologie*, Springer Verlag, Wien 1978, trad. it., *L'etologia. Fondamenti e metodi*, Bollati Boringheri, Torino 1980.
  - *Vorrei diventare un'oca. L'autobiografia e la conferenza del Nobel*, Muzio Editore, Padova 1997.
- Marchettoni, L., “Etologia, guerra e politica”, *Jura Gentium Journal*, 2009, <<http://www.juragentium.unifi.it/it/surveys/wlgo/marchett.htm>>.
- Masters, R.D., “The Impact of Ethology on Political Science”, in A. Somit (a cura di), *Biology and Politics: Recent Explorations*, Mouton, The Hague 1976.
- Niehoff, D., *The Biology of Violence*, Free Press, New York 1999.
- Renfrew, J.W., *Aggression and Its Causes: A Biopsychosocial Approach*, Oxford University Press, Oxford 1996.
- Rose, S., Kamin, L.J., Lewontin, R.C., *Not in our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*, Penguin Books, London 1985.
- Scotti, J.P., *L'aggressività*, Giunti Barbera, Firenze 1974.
- Seidel, A., *Bewußtsein als Verhängnis*, Hans Prinzhorn, Bonn 1927.
- Storr, A., *Human Aggression*, New York, Atheneum Publishers, 1968, trad. it. *L'aggressività nell'uomo*, De Donato, Bari 1968.
- Tinbergen, N., *The Study of Instinct*, Oxford University Press, London-New York 1951.
- “On War and Peace in Animals and Man”, *Science*, 160 (1968).
- Vincent, J.-D., *Biologie des passions*, Éditions Odile Jacob, Paris 1986, trad. it., *La biologia delle passioni*, Einaudi, Torino 1988.
- Waal, de, F., *Chimpanzee Politics*, Jonathan Cape, London 1982, trad. it. *La politica degli scimmanzé. Potere e sesso fra le scimmie*, Laterza, Roma-Bari 1984.
- *Peacemaking among Primates*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989, trad. it. *Far la pace fra le scimmie*, Rizzoli, Milano 1990.
  - *Good Natured: The Origins of Right and Wrong in Humans and Other Animals*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1996, trad. it. *Naturalmente buoni. Il bene e il male nell'uomo e in altri animali*, Garzanti, Milano 1997.
- Waal, de, F. et al., *Primates and Philosophers*, Princeton University Press, Princeton 2006, trad. it. *Primate e filosofi*, Garzanti, Milano 2008.



*La paura e la politica*

- Adorno, Th.W., Canetti, E., Gehlen, A., *Desiderio di vita. Conversazioni sulle metamorfosi dell'umano*, a cura di U. Fadini, Mimesis, Milano 1996.
- Balibar, É., *La crainte des masses. Politique et philosophie avant et après Marx*, Galilée, Paris 1997, trad. it. *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, Mimesis, Milano 2001.
- Barber, B., *The Logic and Limits of Trust*, Rutgers University Press, New Brunswick 1983.
- Bodei, R., *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Feltrinelli, Milano 1992.
- Bonomi, A., *Il rancore. Alle radici del malessere del Nord*, Feltrinelli, Milano 2008.
- Bourke, J., *Fear: A cultural History*, Shoemaker & Hoard, Emeryville (CA) 2006, trad. it. *Paura. Una storia culturale*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Camus, A., *Le mythe de Sisyphe. Essai sur l'absurde*, Gallimard, Paris 1942, trad. it. *Il mito di Sisifo*, Bompiani, Milano 1947.
- *L'homme révolté*, Gallimard, Paris 1977, trad. it. *L'uomo in rivolta*, Bompiani, Milano 1968.
- Cornelli, R., *Paura e ordine nella modernità*, Giuffrè, Milano 2008.
- “Paura della violenza e crisi del sistema penale moderno”, *Filosofia politica*, 24 (2010), 1.
- Curbet, J., *El Rey va desnudo! Inseguridad, justicia y policía*, Editorial UOC, Barcellona 2008, trad. it. *Insicurezza*, Roma, Donzelli, 2008.
- Delumeau, J., *La peur en Occident*, Arthème Fayard, Paris 1978, trad. it. *La paura in Occidente. Secoli XIV-XVIII. La città assediata*, SEI, Torino 1979.
- *Le péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII-XVIII siècles)*, Fayard, Paris 1983, trad. it. *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, il Mulino, Bologna 2006.
- Durante, M., “Perché l'attuale discorso politico-pubblico fa leva sulla paura?”, *Filosofia politica*, 24 (2010), 1.
- Escobar, R., *Metamorfosi della paura*, il Mulino, Bologna 1997.
- *Paura e libertà*, Morlacchi, Perugia 2009.
- “Fear on the March”, *Iris*, 1 (2009), 2.
- Ferrajoli, L., *Democrazia e paura. L'illusione della sicurezza*, in M. Bovero, V. Pazé (a cura di), *La democrazia in nove lezioni*, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Ferrero, G., *Pouvoir. Les génies invisibles de la Cité*, Brentano's, New York 1942, trad. it. *Potere. I Geni invisibili della Città*, SugarCo, Milano 1981.
- Foucault, M., “La sécurité et l'État”, in Id., *Dits et Écrits*, vol. III, Gallimard, Paris 1994.
- Freund, J., *L'essence du politique*, Edition Sirey, Paris 1965.

- “Le thème de la peur chez Hobbes”, *Revue Européenne des sciences sociales. Cahiers Vilfredo Pareto*, XVIII-49 (1980).
- Furedi, F., *Culture of Fear: Risk Taking and the Morality of Low Expectation*, Continuum, London 1997.
- *Politics of Fear: Beyond Left and Right*, Continuum, London 2006.
- Galli, C., “La produttività politica della paura da Machiavelli a Nietzsche”, *Filosofia politica*, 24 (2010), 1.
- Gargani, A., *Il sapere senza fondamenti*, Einaudi, Torino 1975.
- Garner, D., *Risk: The Science of Politics and Fear*, Virgin, London 2008.
- Hobbes, Th., *Leviathan*, in *Opera philosophica*, Scientia Verlag, Aalen 1965.
- Lanzillo, M.L., “Paura. Strategie di governo di una ‘strana passione’”, *Filosofia politica*, 24 (2010), 1.
- Leone, M., “Segnali di paura: fear is the message”, *Paradoxa*, 2 (2008), 1.
- Luhmann, N., *Legitimation durch Verfahren*, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1969, trad. it. *Procedimenti giuridici e legittimazione sociale*, Giuffrè, Milano 1995.
- *Gesellschaftliche und politische Bedingungen des Rechtsstaates*, in Id., *Politische Planung*, Westdeutscher Verlag, Opladen 1971, trad. it. *Stato di diritto e sistema sociale*, Guida, Napoli 1978.
- *Rechtssoziologie*, 2 voll., Rowholt, Reinbek bei Hamburg 1972, trad. it. *Sociologia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1977.
- *Macht*, Enke Verlag, Stuttgart 1975, trad. it. *Potere e complessità sociale*, il Saggiatore, Milano 1979.
- Lyon, D., *Electronic Eye: The Rise of Surveillance Society*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1994, trad. it. *L'occhio elettronico. Privacy e filosofia della sorveglianza*, Feltrinelli, Milano 1997.
- Messori P., “Perché e come combattere: il contributo dell’etologia”, in P. Messori, E. Pulcini (a cura di), *Immagini dell’impensabile*, Marietti, Genova 1991.
- Mura, V., “Il potere della paura, la paura del potere: le tesi di Hobbes e di Ferrero”, in D. Pasini (a cura di), *La paura e la città*, vol. II, Astra, Roma 1984.
- Neumann, F., *The Democratic and the Authoritarian State*, The Free Press, New York 1957, trad. it. *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, il Mulino, Bologna 1973.
- “Angst und Politik”, *Recht und Staat*, (1954), trad. it. *Angoscia e politica*, in F. Neumann, *Lo Stato democratico e lo Stato autoritario*, il Mulino, Bologna 1973.
- Nieburg, H.L., *Political Violence: The Behavioral Process*, St. Martin’s Press, New York 1969, trad. it. *La violenza politica*, Guida Editori, Napoli 1974.
- Paolucci, G. (a cura di), *Cronofagia. La contrazione del tempo e dello spazio nell’era della globalizzazione*, Guerini e Associati, Milano 2003.

- Pasini, D., "Paura 'reciproca' e paura 'comune' in Thomas Hobbes", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 52 (1977).
- (a cura di), *La paura e la città*, 2 voll., Astra, Roma 1984.
- Pitch, T., *La società della prevenzione*, Carocci, Roma 2008.
- Portinaro, P.P., *Il principio disperazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.
- *Breviario di politica*, Morcelliana, Brescia 2009.
- Robin, C., *Fear. The history of a Political Idea*, Oxford University Press, Oxford 2004, trad. it. *Paura. La politica del dominio*, Bocconi Editore, Milano 2005.
- Short, J.F., "The Social Fabric of Risk", *American Sociological Review*, 49 (1984).
- Silei, G., *Le radici dell'incertezza. Storia della paura tra Otto e Novecento*, Piero Lacaita Editore, Manduria 2008.
- Sorgi, G., *Potere tra paura e legittimità. Saggio su Guglielmo Ferrero*, Giuffrè, Milano 1983.
- Sorgi, G., "Paura e politica in Guglielmo Ferrero", in D. Pasini (a cura di), *La paura e la città*, vol. I, Astra, Roma 1983.
- Todorov, T., *La conquête de l'Amérique: la question de l'autre*, Seuil, Paris 1982, trad. it. *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino 1984.
- Virilio, P., *L'Horizon négatif*, Galilée, Paris 1984, trad. it., *L'orizzonte negativo. Saggio di dromoscopia*, Costa & Nolan, Milano 2005.
- *Ville panique. Ailleurs commence ici*, Galilée, Paris 2004, trad. it., *Città panico. L'altrove comincia qui*, Raffaello Cortina, Milano 2004.
- *La vitesse de libération*, Galilée, Paris 1995, trad. it., *La velocità di liberazione*, Mimesis, Milano 2000.
- Zolo, D., "Strutture sociali e regolazione della paura", in Id., *Complessità e democrazia*, Giappichelli, Torino 1987.
- "La politica come regolazione selettiva dei rischi sociali", in Id., *Il principato democratico. Per una teoria realistica della democrazia*, Feltrinelli, Milano 1992.
- "Antropologia negativa e teoria democratica. Commento alle relazioni di Sergio Givone e di Eugenio Lecaldano", *Iride*, 9 (1992).

*Globalizzazione, multiculturalismo, insicurezza*

- Albrow, M., King, E. (a cura di), *Globalization, Knowledge, and Society. Readings from International Sociology*, Sage Publications, London 1990.
- Altheide, D.L., *Creating Fear: News and the Construction of a Crisis*, Aldine de Gruyter, Hawthorne (NY) 2002.
- Amendola, G., *La città postmoderna*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- *Città, criminalità, paure*, Liguori Editore, Napoli 2008.
- Bauman, Z., *City of Fears. City of Hopes*, Goldsmith's College, London

- 2003, trad. it. *Fiducia e paura nella città*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- *Globalization: The Human Consequences*, Columbia University Press, New York 1998, trad. it. *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
  - *Liquid Fear*, Polity Press, Cambridge 2006, trad. it. *Paura liquida*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Beck, U., *Was ist Globalisierung?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, trad. it. *Che cos'è la globalizzazione? Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 1999.
- *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1986, trad. it., *La società del rischio. Verso una nuova modernità*, Carocci, Roma 2000.
  - *Weltrisikogesellschaft. Auf der Suche nach der verlorenen Sicherheit*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 2007, trad. it. *Conditio humana. Il rischio nell'età globale*, Laterza, Roma-Bari 2008.
- Beck, U., Zolo, D., *What Is Globalization? Some Radical Questions*, <http://www.juragentium.unifi.it/it/surveys/wlgo/beck.htm>, 1999.
- Bell, D., *The End of Ideology*, Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 2000.
- Bevilacqua, P., *La Terra è finita. Breve storia dell'ambiente*, Laterza, Roma-Bari 2006.
- Boccali, G., "Alla radice della non-violenza. L'India e il dono della non paura", *Paradoxa*, 2 (2008), 1.
- Bourke, J., *Fear. A Cultural History*, Virago Press, London 2005, trad. it. *Paura. Una storia culturale*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Braidotti, R., *Madri, mostri e macchine*, Manifestolibri, Roma 2005.
- Caronia, A., *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Shake, Milano 2001.
- Carroll, N., *The Philosophy of Horror: Or, Paradoxes of the Heart*, Routledge, New York 1990.
- Casadei, T., Re, L. (a cura di), *Differenza razziale, discriminazione e razzismo nelle società multiculturali*, Diabasis, Reggio Emilia 2007.
- Castel, R., *L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'être protégé?*, Seuil, Paris 2003, trad. it. *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Einaudi, Torino 2004.
- Castells, M., *Internet Galaxy: Reflections on the Internet, Business, and Society*, Oxford University Press, Oxford 2001, trad. it. *Galassia Internet*, Feltrinelli, Milano 2002.
- Ceri, P., *La società vulnerabile. Quale sicurezza, quale libertà*, Laterza, Roma-Bari 2003.
- Cohen, S., *Folk Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*, Martin Robertson, Oxford 2004.
- Crepet, P. (a cura di), *Perché siamo infelici*, Einaudi, Torino 2010.
- Deleuze, G., Guattari, F., *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Viking, New York 1972, trad. it. *L'anti-Edipo: capitalismo e schizofrenia*, Einaudi, Torino 1975.

- Fadini, U., *La vita eccentrica. Soggetti e saperi nel mondo della rete*, Dedalo, Bari 2009.
- Gallino, L., *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- *Il lavoro non è una merce. Contro la flessibilità*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- *Tecnologia e democrazia. Conoscenze tecniche e scientifiche come beni pubblici*, Einaudi, Torino 2007.
- *Con i soldi degli altri. Il capitalismo per procura contro l'economia*, Einaudi, Torino 2009.
- Garland, D., *The Culture of Control*, Clarendon Press, Oxford 2001, trad. it. *La cultura del controllo. Crimine e ordine sociale nella società contemporanea*, Net, Milano 2007.
- Glassner, B., *The Culture of Fear: Why Americans Are Afraid of the Wrong Things*, Basic Books, New York 1999.
- Haraway, D.J., "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century", in Id., *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, trad. it. *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, Feltrinelli, Milano 1995.
- Kenny, Ch., *Getting Better: Why Global Development is Succeeding*, Basic Books, New York 2011.
- Latouche, S., *L'occidentalisation du monde. Essai sur la signification, la portée et les limites de l'uniformisation planétaire*, La Découverte, Paris 1989, trad. it. *L'occidentalizzazione del mondo. Saggio sul significato, la portata e i limiti dell'uniformazione planetaria*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- Lévy, P., *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, La Découverte, Paris 1994, trad. it. *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 2002.
- Levy, J.T., *The Multiculturalism of Fear*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Lupton, D., *Risk and Sociocultural Theory*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Massumi, B., "Everywhere You Want to Be: Introduction to Fear", in B. Massumi (a cura di), *The Politics of Everyday Fear*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.
- Moisi, D., *The Geopolitics of Emotions*, Knopf Doubleday Publishing Group, New York 2010, trad. it. *Geopolitica delle emozioni*, Garzanti, Milano 2009.
- Monti, D. (a cura di), *Che cosa vuol dire morire*, Einaudi, Torino 2010.
- Negri, A., Zolo, D., "L'Impero e la moltitudine. Un dialogo sul nuovo ordine della globalizzazione", *Reset*, ottobre 2002.
- Pavarini, M., *L'amministrazione locale della paura*, Carocci, Roma 2006.
- Re, L., *Carcere e globalizzazione. Il boom penitenziario negli Stati Uniti e in Europa*, Laterza, Roma-Bari 2006.

- “Il razzismo securitario. ‘Questione romana’ e ‘difesa’ del territorio”, in *Jura Gentium Journal*, vi, 1 (2010), <<http://www.juragentium.unifi.it/it/forum/rom/re.htm>>.
- Rodeschini, S., Cerrato, F., “La paura nella società globale. Intervista a Danilo Zolo”, *Governare la paura. Periodico elettronico*, ISSN 1974-4935.
- Sassen, S., *Globalization and Its Discontents. Essays on the New Mobility of People and Money*, New Press, New York 1998, trad. it. *Globalizzati e scontenti. Il destino delle minoranze nel nuovo ordine mondiale*, il Saggiatore, Milano 2002.
- Shiva, V., Petrella, R., Tamino, G., et al., *La privatizzazione della vita*, Edizioni Punto Rosso, Milano 2005.
- Simon, J., *Governing through Crime*, Oxford University Press, Oxford 2007, trad. it. *Il governo della paura*, Raffaello Cortina, Milano 2008.
- Todorov, T., *La peur des barbares*, Robert Laffont, Paris 2008, trad. it. *La paura dei barbari. Oltre lo scontro di civiltà*, Garzanti, Milano 2009.
- Valcarengi, M., *L'insicurezza. La paura di vivere nel nostro tempo*, Bruno Mondadori, Milano 2005.
- Wacquant, L., *Les prisons de la misère*, Editions Raisons d'Agir, Paris 1999, trad. it. *Parola d'ordine: tolleranza zero*, Feltrinelli, Milano 2000.
- *Punir les pauvres. Le nouveau gouvernement de l'insécurité sociale*, Agone, Paris 2004, trad. it. *Punire i poveri. Il nuovo governo dell'insicurezza sociale*, DeriveApprodi, Roma 2006.
- Wieviorka, M., *L'inquietudine delle differenze*, Bruno Mondadori, Milano 2008.
- Zolo, D., *Cosmopolis. La prospettiva del governo mondiale*, Feltrinelli, Milano 1995 (ed. ingl. ampliata *Cosmopolis: Prospects for World Government*, Polity Press, Cambridge 1997).

### *Guerra globale, paura, terrorismo*

- Abiew, F.K., *The Evolution of the Doctrine and Practice of Humanitarian Intervention*, Kluwer, The Hague 1999.
- Asad, T., *On Suicide Bombing*, Columbia University Press, New York 2007, trad. it. *Il terrorismo suicida*, Raffaello Cortina, Milano 2009.
- Bales, K., *Disposable People. New Slavery in the Global Economy*, University of California Press, Berkeley/London 1999, trad. it. *I nuovi schiavi*, Feltrinelli, Milano 1999.
- Bobbio, N., “Kelsen, the Theory of Law and the International Legal System. A Talk with Danilo Zolo”, *European Journal of International Law*, (1998), 2.
- Bull, H., *The Anarchical Society*, Macmillan, London 1977.
- Cassese, A., “Terrorism Is Also Disrupting Some Crucial Legal Categories of International Law”, *European Journal of International Law*, 12 (2001), 5.

- Colombo, A., *La guerra ineguale. Pace e violenza nel tramonto della società internazionale*, il Mulino, Bologna 2006.
- Dal Lago, A., *Polizia globale. Guerra e conflitti dopo l'11 settembre*, Ombre Corte, Verona 2003.
- De Benoist, A., "Ripensare la guerra", *Trasgressioni*, 14 (1999), 1.
- *Terrorismo e "guerre giuste"*, Guida, Napoli 2007.
- Deriu, M. (a cura di), *L'illusione umanitaria*, Editrice Missionaria Italiana, Bologna 2001.
- Dershowitz, A.M., *Why Terrorism Works. Understanding the Threat, Responding to the Challenge*, Yale University Press, New Haven 2002, trad. it. *Terrorismo*, Carocci, Roma 2003.
- Falk, R.A., *The Great Terror War*, Olive Branch Press, New York 2003.
- Gaja, G., "The Long Journey towards Repressing Aggression", in A. Casese, P. Gaeta, Jones, J.R.W.D. (a cura di), *The Rome Statute of the International Criminal Court: A Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2002.
- Habermas, J., "Kants Idee des ewigen Friedens – aus dem historischen Abstand von 200 Jahren", *Kritische Justiz*, 28 (1995), ora anche in J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1996.
- Harris, J. (a cura di), *The Politics of Humanitarian Intervention*, Pinter, London-New York 1995.
- Hirst, P., *War and Power in the 21<sup>st</sup> Century: The State, Military Conflict, and the International System*, Polity Press, Cambridge 2001.
- Hoffman, B., *Inside Terrorism*, Columbia University Press, New York 1998.
- Huntington, S.P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of the World Order*, Simon & Schuster, New York 1996.
- Ignatieff, M., *The Lesser Evil: Political Ethics in a Age of Terror*, Princeton University Press, Princeton 2004, trad. it. *Il male minore: l'etica politica nell'era del terrorismo globale*, Vita e Pensiero, Milano 2006.
- Jenkins, B.N., *International Terrorism*, Rand Corporation, Washington (DC) 1985.
- Kim, S.S., Mendlovitz, S.H. (a cura di), *The United Nations and a Just World Order*, Westview Press, Boulder-San Francisco-Oxford 1991.
- Laqueur, W., *The Age of Terrorism*, Little Brown, Boston 1987.
- Mini, F., *La guerra dopo la guerra. Soldati, burocrati e mercenari nell'epoca della pace virtuale*, Einaudi, Torino 2003.
- Pape, R., *Dying to Win: The Strategic Logic of Suicide Terrorism*, Random House, New York 2005, trad. it. *Morire per vincere*, Arianna editrice, Bologna 2007.
- Ruggeri, F., Ruggiero, F. (a cura di), *Potere e violenza. Guerra, terrorismo, diritti*, Franco Angeli, Milano 2009.
- Schmitt, C., *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Duncker und Humblot, Berlin 1974, trad. it. *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991.



- Stiglitz, J.E., *Globalization and Its Discontents*, W.W. Norton & Company, New York 2002, trad. it. *La globalizzazione e i suoi oppositori*, Einaudi, Torino 2002.
- Toffler, A., Toffler H., *War and Anti-War. Survival at the Dawn of the XXI Century*, Little Brown & Company, New York 1993.
- Zolo, D., "Hans Kelsen: International Peace through International Law", *European Journal of International Law*, (1998), 2.
- "The Lords of Peace: From the Holy Alliance to the New International Criminal Tribunals", in B. Holden (a cura di), *Global Democracy*, Routledge, London 2000.
- "Jürgen Habermas' Cosmopolitan Philosophy", *Ratio Juris*, 12 (1999), 4.
- *Invoking Humanity: War, Law and Global Order*, Continuum, London-New York 2002.